

Tilburg University

Hoe God verschijnt in het denken

van Geffen, B.

Publication date:
2013

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
van Geffen, B. (2013). *Hoe God verschijnt in het denken: Het katholieke denken van Maurice Blondel in gesprek met Jean-Luc Marion en met de christelijke filosofie*. [, Tilburg University]. 2VM Uitgeverij.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Hoe God verschijnt in het denken

Het katholieke denken van Maurice Blondel in gesprek
met Jean-Luc Marion en met de christelijke filosofie



Bob van Geffen

Theologische Perspectieven
Supplement Series 5

~ VM

Errata

- p. 32 r. 3: 'Dyon' moet zijn 'Dijon'
- idem p. 33 noot 90: 'Dyon' moet zijn 'Dijon'
- p. 109 noot 351, regel 2: 'overschrijden' moet zijn 'overschreden'
- in noot 503 (p. 186) dient nog een vraagteken achter de titel (*Y a-t-il une philosophie chrétienne?*) te staan
- p. 187 citaat r. 3: 'geïncardineerde' moet zijn 'geïncarneerde'; 'zijn' moet zijn: 'is'
- in noot 631 (p. 226) is op regel 8 de schuin streep tussen 447 en 448 weggefallen
- in noot 770 (p. 291) r. 1 'hem' moet zijn 'haar'
- in de bibliografie p. 303, regel 6 van onder: toevoegen aan '*L'Idole et la distance*': *cinq études*
- in de bibliografie p. 303, regel 6 van onder. De titel moet zijn : *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*
- in de bibliografie p. 303, regel 6 van onder: 2009² moet zijn 2009³
- in de bibliografie p. 304, regel 6: toevoegen aan *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*
- in de bibliografie p. 304, regel 5: 2005² moet zijn 2005³
- in de bibliografie p. 304, regel 7 titel aanvullen met (heruitgegeven in 2004)
- p. 323 één na laatste regel: 'Christ' moet zijn 'Chris'

Bob van Geffen

Hoe God verschijnt in het denken

Het katholieke denken van Maurice Blondel
in gesprek met Jean-Luc Marion en met de christelijke filosofie

THEOLOGISCHE PERSPECTIEVEN

SUPPLEMENT SERIES DEEL 5

Publicatie van de Tilburg School of Catholic Theology
van Tilburg University

Redactiecommissie:

Stefan Gärtner, Piet van Midden, Henk J.M. Schoot (vz.)

HOE GOD VERSCHIJNT IN HET DENKEN

Het katholieke denken van Maurice Blondel
in gesprek met Jean-Luc Marion en met de christelijke filosofie

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University op gezag van de rector magnificus, prof.dr. Ph. Eijlander, in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college voor promoties aangewezen commissie in de aula van de Universiteit op dinsdag 28 mei 2013 om 14.15 uur door Theodorus Johannes Wilhelmus Maria van Geffen, geboren op 31 oktober 1955 te Geleen.

Promotiecommissie:

prof.dr. P.H.A.I. Jonkers, promotor

Overige leden van de commissie:

prof.dr. D.A.A. Loose

prof.dr. R.P.H. Munnik

prof.dr. M. Sarot

prof.dr. R.A. te Velde

prof.dr. J.B.M. Wissink

Tilburg University

Tilburg School of Catholic Theology

WOORD VOORAF

In de jaren zeventig van de vorige eeuw maakte Lambert Ouwens, een priester-arbeider in Frankrijk, me attent op een schrijver, Roger Garaudy, die bezig was het marxisme, het christendom en de filosofie bijeen te brengen. Mijn toenmalige studie van deze filosoof die midden tussen de grote vraagstukken van die jaren stond, leidde tot de conclusie dat Garaudy steeds een leerling van Maurice Blondel was gebleven — een vaststelling die Garaudy later in een persoonlijk onderhoud bevestigde als een van de pijlers onder zijn filosofisch testament. De naam Blondel had me inmiddels geïntrigeerd, en naast de studie over Garaudy begon ik het werk van en over Blondel te verzamelen en te bestuderen. Aan deze schrijver is in het begin van de vorige eeuw veel inspiratie ontleend bij het zoeken naar een nieuwe verhouding tussen denken en geloven, en tussen kerk en maatschappij, maar in het tweede deel van die eeuw is hij in de vergetelheid geraakt. Een kleine groep christelijke filosofen heeft de belangstelling vastgehouden, maar kon de aansluiting met de hedendaagse filosofie niet tot stand brengen. Enige jaren geleden bracht Jean-Luc Marion de naam van Blondel in het kader van een filosofische studie weer naar voren, maar zijn impliciete suggestie om Blondel in de hedendaagse discussie te betrekken heeft geen vervolg gekregen.

Toen het bisdom van Breda, mijn werkgever, vanwege een verbouwing de oude bibliotheek moest opruimen, kwam daar een groot deel van het oeuvre van Blondel uit tevoorschijn. Oud-bisschoppen en oud-pastors van het bisdom bleken ooit in hem geïnteresseerd te zijn geweest. Toen datzelfde bisdom mij bij monde van de toenmalige bisschop van den Hende de kans bood om een diepgaande studie van Blondel te maken, heb ik dat met twee handen aangegrepen. Graag zou ik aantonen dat Blondels werk het hedendaagse denken verder kan brengen in de verhouding met geloven. Door het gangbare oordeel over Blondels werk niet te snel over te nemen, en door ook niet te snel conclusies te trekken uit zijn teksten kan wellicht een nieuwe aansluiting gevonden worden tussen het hedendaagse denken en het geloven, en kan het besef ontstaan van God die in het denken verschijnt.

Een studie van Blondel in spanning met de hedendaagse vragen levert niet alleen een filosofiestudie op, maar ook een geloofsbezinning. Het is een groot geschenk dit dubbele proces te hebben mogen doorlopen.

Mijn dank gaat dan ook in eerste instantie uit naar bisschop van den Hende en naar diens opvolger bisschop Liesen, bisschop van Breda, en in hem naar het bisdom van Breda, dat op diverse manieren deze studie heeft mogelijk gemaakt.

Dat de studie binnen afzienbare tijd gestaag voltooid kon worden, dank ik vooral aan mijn promotor prof. Peter Jonkers, aan wiens uitdagend commentaar en geruststellend overzicht niet alleen een efficiënt denk- en schrijfproces te danken is, maar die ook met zijn vragen en suggesties het onderwerp binnen de wereld van de Academie en van de Kerk hielp verankeren. In hem dank ik ook de medewerkers van de Tilburg School of Catholic Theology (voorheen: Faculteit voor Katholieke Theologie; een voortzetting van de Theologische Faculteit Tilburg waarvan ik met veel plezier mijn theologische en filosofische opleiding heb ontvangen), die voor een gastvrij leerklimaat zorgden en die dikwijls praktische vragen oplosten nog voor ze gesteld werden.

De tekst zou ik niet hebben durven aanbieden als twee taalvirtuozen, Jan en Judith Ouwens, me niet met veel strengheid en humor tot een communicatiever taalgebruik hadden aangezet.

In Anton de Kroon en Jacomien Prins dank ik allen — familie, collegae, vrienden, te veel om op te noemen — die met hun belangstelling en vragen me steeds het gevoel hebben gegeven dat het lezen van die oude boeken de moeite waard is, en die hielpen daar ruimte voor te maken. Chris en Herman Van Bastelaere, Jean-Claude Vancampenhout† en Claude Guerin dank ik voor hun hulp bij het vertalen van het resumé.

Ten slotte noem ik — van dank wil zij niet weten — Els Rollé, mijn echtgenote die op al deze hierboven genoemde terreinen de meest kritische en de meest geduldige toeverlaat is gebleken.

Met genegenheid draag ik dit werk op aan mijn vader. Het werd voltooid op zijn sterfdag.

INHOUDSOPGAVE

Woord vooraf	v
Inleiding	xi
Wat is het probleem?	xi
Verwijzingen	xiv
 DEEL 1 GOD DENKEN ALS PROBLEEM	 1
1.1 God denken	1
1.1.1 Denken en geloven	1
<i>Maurice Blondel en Jean-Luc Marion</i>	2
1.1.2 De christelijke filosofie als mede-eigenaar van de vraagstelling	3
1.1.2.1 De ontwikkeling van de christelijke filosofie	4
1.1.2.2 De huidige stand van zaken: de zwijgende ‘philosophie chrétienne, d’inspiration catholique’	6
<i>De verdwenen oproep van Coreth</i>	9
<i>De geïnformeerde filosofie van Tilliette</i>	12
<i>De visie van Schmidinger, en hoe de christelijke filosofie tot zwijgen komt</i>	17
1.1.3 Een nieuwe filosofische belangstelling voor het religieuze	21
1.1.4 Hoe het verschijnen van God in het denken aan te pakken?	23
1.2 God denken in Frankrijk (1893-1960)	28
1.2.1 Van 1893 tot de Tweede Wereldoorlog	28
1.2.1.1 De interne spanning van het katholieke ideaal	29
<i>‘De filosoof van Aix’</i>	31
<i>Schets van een œuvre en een filosofisch project</i>	35
1.2.1.2 De filosofische habitat van de jonge Blondel	39
<i>Blondels klassieken</i>	41
<i>Neo-thomisme, neo-scholastiek en catholicisme</i>	46
<i>Blondels ontvangst</i>	49

1.2.1.3	De wending van de jaren dertig	51
	<i>Het debat over de verhouding tussen filosofie en christendom</i>	52
	<i>Een ander denken?</i>	53
	<i>Van God los: een ander denken over God?</i>	58
1.2.2	Van de Tweede Wereldoorlog tot de jaren zestig van de xx ^e eeuw	59
1.2.2.1	De doorwerking van Blondel	60
	<i>De opvolgers: Blondéliens en leerlingen</i>	61
	<i>Het stilvallen van het thomisme</i>	66
	<i>Blondels doorwerking in de theologie</i>	68
1.2.2.2	Het verdwijnen van het katholieke denken	71
	<i>Hoe Blondel uit de filosofie verdween</i>	71
	<i>Het nieuwe denken: Merleau-Ponty</i>	75
	<i>Merleau-Ponty en Blondel in gesprek</i>	80
1.2.3	Conclusie: naar een nieuwe lezing van Blondel	87
DEEL 2	HET DENKEN VAN BLONDEL EN HOE GOD DAARIN VERSCHIJNT	89
2.1	Het probleem van de dominante Blondelinterpretatie	90
2.1.1	Het ontbreken van het hedendaagse denken in de Blondelcommentaren	90
2.1.2	Blondels filosofie als theologische discussie	92
2.1.3	De dominante interpretatie van Blondel	95
2.1.3.1	Verwarring van systematisch en persoonlijk werk	98
2.1.3.2	Fixatie op <i>L'Action</i> (1893)	98
2.1.3.3	Wensdenken: 'C'est'	100
2.2	De methodische benadering van Blondel in dit onderzoek	104
2.2.1	Het onderzoeksmateriaal, een selectie	105
2.2.2	Het dynamisch perspectief van de omgekeerde chronologie	111
2.2.3	De aanwijzingen van Blondel	112
2.2.3.1	De impliciete aanwijzing: de weerstand van de ongebaande weg	113
2.2.3.2	De expliciete aanwijzingen: 'prudence, patience, confiance'	116
2.2.4	Per saldo: een open vraag	118
2.3	De trilogie in een geschematiseerde dynamiek	120
2.3.1	Een eerste beschrijving: het platte vlak	121

2.3.2	Een tweede beschrijving: ‘μηδὲν ἄγαν’	123
2.3.3	Een derde beschrijving: transformatie	126
2.4	God in het denken van Blondel	131
2.4.1	God zoeken in de voortgang van de rede: de transnaturale fase	132
2.4.2	God naderen in stappen	136
2.4.3	Het filosofisch einde van de weg	146
2.4.4	Het binnenvallen van God	148
2.4.4.1	Trinitair leven als heen- en terugreis van absolutum in het denken	149
	<i>Het licht van het trinitair leven</i>	150
	<i>De omgekeerde weg</i>	157
2.4.4.2	Voorbereiden van een gave	161
	<i>Niet op kracht van menselijk initiatief alleen</i>	162
	<i>Geen bemiddelaar, geen sprong</i>	164
	<i>‘Privation positive’ (στέρησις)</i>	168
2.4.4.3	De ‘éclat’ van het verdwenen verschijnen en de gave van het geloofsinzicht	175
2.4.5	Katholiek denken als de filosofie van het zoeken van en met God	180
2.4.5.1	Denken en geloven na de ‘éclat’	180
2.4.5.2	Het meer dan letterlijke dogma	186
2.4.5.3	Panchristisme, idolatriek en het beperkend misverstand	188
2.4.5.4	Het onbereikbare nabij	194
2.5	Conclusie: een andere weg, een nieuw gesprek?	196
DEEL 3	BLONDELS BIJDRAGE AAN HET HEDENDAAGSE DENKEN OVER GOD	199
3.1	Het verschijnen van God zonder het zijn in het denken van J.-L. Marion	202
3.2	Hoe Marion Blondel leest en positioneert	211
3.2.1	Blondel als filosoof	212
3.2.2	Marions visie op de christelijke filosofie als verwijzing naar Blondel	217
3.2.2.1	Van hermeneutiek naar heuristiek	217
3.2.2.2	De grenzen van de fenomenologie	222
3.2.3	Hoe een hedendaagse christelijke filosofie Marion leest op basis van Blondel	228

3.3	Blondel in gesprek met het denken van Marion	235
3.3.1	De verbinding tussen filosofie en theologie	236
3.3.2	Idolatriekritiek en het zien van het verschijnen van God	240
3.3.2.1	Blondels idolatriekritiek	241
3.3.2.2	‘Devenir’ en ‘mouvement’	242
3.3.2.3	Idolatrie van de finaliteit	244
3.3.2.4	De iconische finaliteit in stappen	245
3.3.2.5	Katholiek denken: de heuristiek voorbij	252
3.3.3	Metafysiek en ontologie	255
3.3.3.1	Marions kritiek op de metafysiek	255
3.3.3.2	Blondel en het zijn, de ontologische differentie en het ‘néant’	259
3.3.3.3	De metafysiek van Blondel	264
3.3.3.4	Blondel voorbij Marions kritiek op de metafysiek	266
3.4	Het verschil in nabijheid: Blondel, Marion en Levinas	270
3.4.1	Levinas en Blondel: de onmetelijke onbereikbaarheid	271
3.4.2	Blondel na Levinas en Marion: denken over en in Gods nabijheid	274
3.5	Een nieuw christelijk filosoferen: het katholieke denken	276
3.5.1	Voorbij de idolatrie: de aporie	278
3.5.2	‘Attente’ en aporie als mogelijkheid van verschijnen van God	283
3.5.3	Katholiek denken als disponibiliteit voor de openbaring	288
	 BIBLIOGRAFIE VAN GECITEERDE WERKEN	 295
I	De geciteerde werken van Blondel	295
II	Overige geciteerde werken	297
III	Bundels	309
	 Naamlijst	 313
	Résumé	319

INLEIDING

Wat is het probleem?

In dit onderzoek bestuderen we de onderlinge aansluiting tussen denken en geloven. We onderzoeken dat probleem vanuit de filosofie: als geloof in het denken een rol speelt, is het dan nog filosofisch denken? En als je denkt over geloof, is het dan nog geloof? Als je zoekt naar de verbinding tussen het transcendent en het immanente, is het dan nog transcendent? Is het dan nog immanent? Wat is dat voor een verbinding en hoe ziet die er filosofisch uit?

Dit vraagstuk vanuit de filosofie onderzoeken betekent een benadering hanteren die onderworpen is aan de regels van die discipline. Zij maakt het mogelijk een denkweg te volgen die zich kritisch bewust is van zichzelf en die algemeen communiceerbaar is. Langs deze weg kunnen we misschien niet het hele parcours afleggen, maar de stappen die we kunnen zetten, kunnen we met een redelijke zekerheid beschrijven.

Ook het zich begeven op geloofsterrein vraagt beperking. Tussen alle mogelijkheden die er heden ten dage zijn om het goddelijke te denken, richten we ons op God zoals die, transcendent en immanent, geopenbaard is in de Schriften die in de oecumenische katholieke traditie leven, omdat dat de traditie is waarin schrijver dezes staat, maar ook omdat in die traditie wordt gepoogd de hele geschiedenis van het denken kritisch mee te nemen vanaf het optreden van Jezus zelf.

Binnen dit ingeperkte terrein gaat het om een specifieke vraag: tot hoever is het rationele denken mogelijk als we het geloof denken? Stopt het als het geloof aan de orde komt? Het is vermetel, zo leert ons de geschiedenis van de filosofie, maar zo leert ons ook de geschiedenis van het geloof, om via het rationele denken rechtstreeks het geloven te willen bereiken, want dat is immers van een andere orde. We willen hier proberen zo ver mogelijk te gaan en de rol van het zelfkritische denken zo ver mogelijk uit te spelen in de richting van Gods aanwezigheid. Is dat mogelijk, of moeten we vaststellen dat het geloof verkommert wanneer de grens van het denken scherp getrokken wordt? Of, omgekeerd, verdiept dat volgehouden denken juist het geloof? Verschijnt God in het denken?

Er liggen enkele valkuilen op die weg. De eerste valkuil bestaat erin dat je vooraf onbewust aannames hanteert, bijvoorbeeld het christelijke credo of de vanzelfsprekendheden van de moderne wetenschap. Zonder uitgangspunten kan een mens niet denken, maar hier, in onze filosofische benadering, dienen die aannames zo veel

mogelijk onderkend en onderzocht te worden van welke aard ze ook zijn. Een tweede valkuil is dat je te zeer een positief resultaat wenst: een leefbare en denkbare transcendentie, een aanvaardbaar godsbeeld, dat overeenkomt met het persoonlijk geloven of met de gangbare opvattingen. Wanneer dat gewenste resultaat binnen bereik komt, zal dat het denken stopzetten: het doel is dan immers bereikt. Dat zou overhaast zijn: het gaat er hier immers niet om dat we een bepaald, vast en objectief beeld van God vinden, maar, meer dynamisch, om het denken te begrijpen waarin God gedacht kan worden en — eventueel — zich kan voordoen, present kan zijn, of kan verschijnen.

Met het omzeilen van die twee valkuilen zijn we er nog niet, want kritisch denken en niet te snel genoeg nemen met een godsidee kan ook in een aantal dwaalsporen verzanden. Zo kun je bijvoorbeeld filosofisch onderzoek doen naar het christelijk denken als een waarneembaar fenomeen, als een historische of antropologische gegevenheid. Je bestudeert dan het geloof vanuit een afstand, als een verschijnsel zonder dat dat de eigen overtuiging van de onderzoeker raakt, zonder dat een belijden vanuit het eigen actuele leven daarbij van betekenis is. Het is maar de vraag of je dan levend christelijk geloof onder de loop hebt. Dat vraagt immers om het mee voltrekken ervan. Of: het geloof kan beperkt worden tot het privéleven van een filosofisch onderzoeker en tijdens het onderzoeken worden uitgeschakeld. Enerzijds voorkomt dat het manipuleren van het onderwerp door een gelovige doctrine, anderzijds veronderstelt dat een geloof dat er even niet is. Wat kan dat geloof dan nog voor werkelijke betekenis hebben? Kan er maar één, óf het geloven óf het denken, primair en allesbepalend zijn, en is het andere dan ondergeschikt en dus niet autonoom, of kunnen beide naast elkaar staan? De geschiedenis leert ons dat het filosofisch debat hierover flink kan oplopen.

Of, nog een ander dwaalspoor: bij het denken over het geloof bewegen we ons op het niveau van het geloofsidee, van de gedachte (geloofs)voorstellingen. We zien dan als het ware alleen de theoretische zijde, terwijl er belangrijke, zo niet onmisbare aspecten juist in de praktisch geleefde handelingen gelegen zijn. Meer dan waarschijnlijk schiet het conceptueel denken waarover wij beschikken tekort in de veranderende omstandigheden en wordt het denken vanuit de praktische traditie aangevuld en gecorrigeerd.¹ De dwaalsporen doen ons beseffen dat ook de geleefde geloofspraktijk zelf betrokken moet worden bij het zoeken naar de verhouding tussen denken en geloven. Kort gezegd speelt in de verhouding tussen geloven en denken het doen een rol.

Nu is er een filosofische traditie die zich ook expliciet christelijk oriënteert en stelt dat er een formulering is voor de verhouding tussen denken en geloven, waarin ook het handelen betrokken is. Volgens die traditie is de oplossing voor dit probleem

¹ Zie Peter Jonkers, *Orthopraxis and being faithful to one's tradition*, 2011, p. 205 v.

ontwikkeld door Maurice Blondel, een katholiek filosoof die leefde van 1861 tot 1949. Hij speelde de god van de filosofen en die van Abraham niet tegen elkaar uit, maar verbond die op een filosofisch aanvaarbare wijze met elkaar. Hij wist volgens de christelijke filosofie de twee uitersten van denken en geloven bij elkaar te houden ('tenir les deux bouts de la chaîne') en verenigde² de menselijke natuur en de goddelijke bovennatuur.

Aan die stelling dat Blondel de oplossing gevonden zou hebben is echter een aantal problemen verbonden. Het eerste is dat de christelijke filosofie die dit beweert geen verbinding blijkt te maken met de hedendaagse filosofie. Ze houdt zich met geheel andere vragen en werkwijzen bezig dan er in de academische filosofie tegenwoordig toe doen. Ook blijkt het omgekeerd zo te zijn dat filosofen die wel te werk gaan volgens hedendaagse methodes en zich met de eigentijdse vragen bezighouden Blondel volkomen vergeten zijn. En als hij al wordt genoemd, blijkt er geen gesprek op gang te komen. Het lijkt er op dat de oplossing van Blondel maar heel plaatselijk werkt, en dan zo krachtig of dominant is dat er geen aansluiting nodig (of mogelijk) is bij het hedendaagse wetenschappelijke denken. Waar Blondel geen rol speelt, lijkt echter ook de vraag naar de verbinding tussen katholiek geloof en denken verdwenen te zijn. Het gevolg is dat de dialoog tussen de christelijke filosofie en de hedendaagse filosofie volledig geblokkeerd is. En in die blokkade speelt Blondels werk kennelijk een rol.

Toch probeert in Frankrijk een halve eeuw later, aan het eind van de xx^e eeuw, een hedendaags filosoof van naam het katholicisme opnieuw te verbinden met de eigentijdse filosofie: Jean-Luc Marion (1946). Niet alleen haalt hij de vraag naar geloven en denken boven water, hij noemt ook weer de naam van Blondel. Hij noemt Blondel zelfs als degene die ons in deze kwestie van de verhouding tussen denken en christelijk geloven op een bepaalde manier voorgaat.³ Marion werkt echter zijn visie op Blondel niet expliciet uit en zijn opmerking is weinig bekend geworden. Uitgerend de christelijke filosofen blijken voor Marion weinig belangstelling te hebben, en hem — met een beroep op Blondel — verkeerd te begrijpen en af te wijzen. In de wetenschappelijke wereld wordt Marions werk met belangstelling gevolgd, maar los gezien van het katholieke geloof. Wat is er aan de hand met de oplossing van Blondel dat wie die oplossing deelt, losstaat van de hedendaagse filosofie, en dat waar filosofie wordt beoefend die oplossing niet klinkt — en als het wel gebeurt de spreker, gelauwerd en wel, een roepende in de woestijn blijft? Er is dus iets aan de hand met de interpretatie van het denken van Blondel. Wanneer heel verschillende en elkaar tegensprekende stromingen zich beroepen op Blondel, dan vraagt die hele situatie om verheldering: wat beoogde Blondel eigenlijk? Wat houdt de visie van Blondel in,

² Naar een uitspraak van Jean Guitton (zie noot 484).

³ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 292.

waarom is die vervolgens uit de filosofie verdwenen, en waarom zou die nu weer relevant zijn? Blijkbaar zijn er mogelijkheden maar ook blokkades om Blondel met het hedendaagse denken in gesprek te brengen, maar welke?

Het werk van Marion zou daar een licht op kunnen werpen. Kan — en dat is in dit onderzoek de ambitie — ‘het katholieke denken’ van Blondel alsnog in gesprek gebracht worden met het hedendaagse filosofisch debat over geloven en denken, bijvoorbeeld in de vorm die Marion eraan geeft? En zou daarmee ook een nieuw en ander licht kunnen vallen op de christelijke filosofie?

Om Blondels bijdrage aan het hedendaagse vraagstuk van geloven en denken te hervinden, zullen we de historische ontwikkelingen moeten volgen in zijn werk en in de doorwerking daarvan na zijn overlijden. Maar dit onderzoek beoogt niet een historische exploratie te zijn. Het probeert met behulp van (delen van) historische inzichten een meer precies beeld te geven van het filosofisch project waaraan Blondel werkte en van de redenen waarom dat stokte, en het probeert alsnog het gesprek te laten plaatsvinden tussen Blondel en de hedendaagse filosofie. Niet om Blondel voor de toekomst te redden, maar om zo bij te dragen aan het hedendaagse vraagstuk van de verhouding tussen katholiek geloven en filosofisch denken; anders gezegd aan het katholieke denken.

In dit onderzoek zal worden betoogd dat lezers van het werk van Blondel, of ze het ermee eens zijn of juist niet, te snel tot conclusies zijn gekomen en te snel zijn gestopt met vragen te stellen. Niet alleen is men daarmee aan Blondel voorbij gehold en aan zijn aanwijzingen over het volhouden van het denken in de richting van het geloven, maar men heeft ook het gesprek tussen katholiek geloof en de hedendaagse filosofie tot staan gebracht.

Verwijzingen

Voor we tot het eigenlijke onderzoek overgaan, zijn enkele opmerkingen nodig over de verwijzingen. In de lopende tekst zijn regelmatig citaten opgenomen van Blondel. Deze zijn in een Nederlandse vertaling weergegeven waarbij is gepoogd zo dicht mogelijk bij de originele tekst te blijven. Dat laatste is nodig omdat betoogd zal worden dat juist in de weergave van Blondels tekst opmerkelijke verschuivingen in de betekenis hebben plaatsgevonden. De prijs die voor een precieze weergave moet worden betaald is die van verminderde hedendaagse leesbaarheid. Daarmee bevestigen we helaas de reputatie van de moeilijke verstaanbaarheid van Blondels XIX^e-eeuwse retoriek. De lastige vertaalbaarheid van Blondels werk kan echter alleen voorkomen worden door hem in zijn eigen taal te lezen, wat overigens geen groot probleem meer is omdat veel van zijn werk in de originele versie op internet is te vinden.

De verwijzingsgegevens naar de in dit onderzoek centraal staande werken van Blondel zijn in de lopende tekst zo kort mogelijk gehouden en bestaan uit een afkorting en een paginanummer.

Ook naar meest aangehaalde werken van Marion wordt op die wijze verwezen.⁴

In de voetnoten zijn de verwijzingen uitgebreider, maar ook hier worden ze beperkt gehouden en wordt de naam van Maurice Blondel erin afgekort tot M.B. De volledige beschrijving van de werken waarnaar wordt verwezen is aan het einde te vinden in de bibliografie. Verwijzingen naar bundels zijn te herkennen aan de afgekorte voor- naam van de hoofdschrijver en aan aanduidingen zoals bijvoorbeeld 'ed.' en 'red.'.

Om inconsequenties te vermijden in de naamsaanduidingen zijn buiten de bibliografie de aanduiding van heiligen, van religieuze orden en van kerkelijke en universitaire titels niet opgenomen.

⁴ Een overzicht van de afkortingen van het werk van Blondel is te vinden in 2.2.1. Voor de afkorting van het werk van Marion zie noten 549 en 551. Zie ook de bibliografie.

DEEL 1

GOD DENKEN ALS PROBLEEM

1.1 God denken

1.1.1 *Denken en geloven*

Dit onderzoek probeert een bijdrage te leveren aan het vraagstuk van de verhouding tussen denken en geloven. Tot hoever is het denken vol te houden in de richting van het geloven in een geopenbaarde God? Daarbij gaat het om een denken dat zich van zichzelf bewust is, en dat zijn eigen gangen kritisch onderzoekt. Het betreft een denken dat autonomie zoekt en dat datgene buiten de redenering houdt wat van buiten dat denken komt en niet door dat denken zelf kan worden omvat; een denken dat uitsluit wat ten opzichte van het denken extrinsiek⁵ is. Of die zuiverheid van denken volledig haalbaar is valt te betwijfelen, maar het moet worden geprobeerd juist omwille van de redelijkheid van dat denken zelf, en juist bij dit onderwerp. Het denken dat probeert zo zelfkritisch en bewust te zijn als mogelijk is, dat probeert zichzelf voort te bewegen en geen gebruik te maken van externe vaststellingen, rekent slechts met de mogelijkheid van de aan dat denken extrinsieke fenomenen. Het zet die ‘tussen haakjes’, niet om (negatief) die mogelijkheden op voorhand uit te schakelen, maar om (positief) de eigen voortstuwende kracht van het denken optimaal te benutten. Dat alles dient om een zo redelijk mogelijke benadering te vinden van het geloven, een kwestie waarin het denken zichzelf snel voorbij loopt.

Wanneer deze studie onderzoekt hoe denken en geloven samenhangen, gaat het niet alleen om een speciaal denken dat zo veel als mogelijk zichzelf fundeert, maar het gaat ook om een speciaal geloven. Het gaat hier om het geloven zoals dat in de katholieke kerk wordt gezocht en levend gehouden, apostolisch verkondigd en gevierd, in sacramenten beleefd, door profeten voorzgd en voorgedaan, in de geloofsleer en de sociale leer van de Kerk verankerd. Wanneer van geloof sprake is, wordt daarmee God

5 De term extrinsiek (extrinsèque: van buiten komend) zullen we in dit onderzoek vaak tegenkomen, en moet gelezen worden als verwijzend naar de voortdurende zorg van Blondel om de volgens hem overdreven onafhankelijkheid van God van de menselijke natuur — wat veelal het gevolg is van een ‘gesloten denken’ of van een van het christendom ‘gescheiden filosofie’ — te weren. Ook wijst Blondel het daaraan tegengestelde immanentisme en intrinsécisme af. Deze termen duiden op overdreven verbondenheid of zelfs afhankelijkheid van God van de menselijke natuur (vgl. M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932⁸, pp. 165/166 n.; M.B., *L’Action*, Vol. 1, 1936, p. 411). Voor de biografie van Blondel zie 1.2.1.

beoogd zoals die in de Schriften is aangekondigd, zoals die van zich doet spreken in het evangelie, en die de Vader is naar wie Jezus tijdens zijn leven wijst. Het is dit zichzelf ponerende geloof dat het autonome, zichzelf makende denken te denken geeft. Het geopenbaarde geloof heeft dus niet op voorhand de status van een kader waar het denken bij moet uitkomen, of van een norm die het denken op zijn waarheidsgehalte beoordeelt. In die gevallen zou het denken zijn autonomie verliezen, nog voor het begonnen is. En het geloven wordt niet ingeperkt tot dat wat te denken valt, want dan is het geen geloven meer, maar denken.

Dit onderzoek perkt zich dus niet op voorhand in door zijn bewegingen aan een katholieke voorstelling te binden, noch door die uit te sluiten, maar het probeert het denken, daar waar het aan geloven raakt, in verband te brengen met de katholieke geloofsbelijdenis. Het geloven is hier niet het denkobject van een subject, noch een fenomeen dat zich voordoet en vraagt om betekenis, noch het oneindig verdwijnpunt van alles wat er is. Het geloven wordt hier gezien als een eigen betekenisgeheel, van een andere orde dan het denken, waarmee de rede een te begrijpen verhouding zoekt. In die zin is het geloven hier, in deze specifiek filosofische context, in zekere zin ook een resultaat van het denken. Het initiatief van de mens wordt zo lang mogelijk gevolgd, zonder het initiatief van de aanwezigheid van God uit te sluiten.

‘God’ denken zonder de aanname vooraf van diens bestaan of juist niet-bestaan, betekent dat God op enig moment in dit denken aanwezig kan komen, erin kan verschijnen, zich erin kan aandienen, erin kan binnenvallen.⁶ Ons denken dat zich vrij en zelfstandig ontwikkelt, komt dan in zichzelf tot de realisering van de aanwezigheid van God. Zo kan het in de situatie komen dat het vragend herkent: ‘Zijt gij dit Heer?’⁷ wetend dat de eindstap van de bevestiging niet aan ons denken toekomt, maar naar ons denken toekomt.

Kort gezegd: dit onderzoek bestudeert de verhouding tussen denken en geloven en richt zich daarbij op het verschijnen van God in het denken. Het probeert een bijdrage te leveren aan katholiek denken, dat wil zeggen aan het debat tussen hetatholicisme en het filosofisch denken dat beide in hun waarde laat — een terrein waar een toenemende stilte lijkt te zijn ingetreden en waar slechts nog enkele stemmen klinken.

Maurice Blondel en Jean-Luc Marion

We zullen niet te hoog grijpen. Dit onderzoek naar het verschijnen van God in het denken pretendeert niet zelf een denken te zijn waarin God verschijnt. Het zal zich

⁶ Term van Koen Boey, *God die het denken binnenvalt*, 2000, p. 213 v.

⁷ Ben Vedder, *Zijt gij dit Heer?*, 2000, p. 29 v., pleit ervoor het denken over het zijn, hoe verdienstelijk dat ook is, terug te koppelen naar het geloof, niet in de uitspraak: ‘dit is God’, maar in de vorm van de vraag: ‘Zijt gij dit Heer?’

beperken tot het kritisch op de voet volgen van een reeds uitgewerkt denken waarin de verschijning van God al doordacht is.

Zo'n reeds uitgewerkt denken is te vinden bij Maurice Blondel (1861 tot 1949), een filosoof die leefde en werkte in Frankrijk. Blondel beoogde een filosofisch denken dat volledig op rationele argumenten kan rusten en vanuit de immanentie van het menselijk bestaan het denken over het transcendente kan funderen, en dat ook in staat zou zijn te denken over het christelijke verstaan van die transcendentie. Blondel was een betrokken katholiek die vanuit de universiteit van Aix-en-Provence opereerde in de toenmalige academische filosofie. Hij probeerde via de rede een weg naar het geloof te vinden. Zijn denken werd aanvankelijk zowel fel bestreden als ook fel bijgetreden door katholieke denkers en kerkelijke vertegenwoordigers. Later is zijn werk door de pausen Paulus VI en Johannes Paulus II aanvaard als een goede manier om de authentieke geloofsinspiratie en het wetenschappelijke denken bij elkaar te houden.⁸

Voor een denken dat aansluiting zoekt bij katholiek geloven wordt heden ten dage aandacht gevraagd door Jean-Luc Marion. Marion (1949) is een vooraanstaand filosoof, werkzaam in Parijs (Sorbonne) en Chicago (waar hij Paul Ricœur opvolgde) en staat in de traditie van de fenomenologie.⁹ Marion is bekend met het werk van Blondel en verwijst ernaar. Tussen de aanvang van hun beider carrières ligt een tijdspanne van nagenoeg een eeuw. Hun situaties verschillen dan ook aanzienlijk. Schreef de een in een tijdperk van het modernisme en twee wereldoorlogen, de ander leeft in een diepgaand gesecculariseerde en gemonialiseerde wereld. Tussen beide periodes in heeft een belangrijk concilie plaatsgevonden en is het filosofisch spectrum op het terrein van de vraagstelling drastisch gewijzigd door, onder anderen, filosofen als Edmund Husserl en diens leerlingen Martin Heidegger en Emmanuel Levinas. Tot aan het optreden van Marion leek in deze veranderde situatie de vraag naar de samenhang tussen denken en katholiek geloven niet meer relevant. Marion stelt echter de vraag of we de problematiek van de verhouding tussen denken en katholiek geloven toch niet opnieuw moeten oppakken. Ze is immers niet opgelost?

1.1.2 *De christelijke filosofie als mede-eigenaar van de vraagstelling*

Het onderzoek naar de verhouding tussen denken en geloven volgens de katholieke traditie is ook aan de orde in wat 'de christelijke filosofie vanuit katholieke inspiratie' genoemd wordt. Deze christelijke filosofie kan de mede-eigenaar van onze probleemstelling worden genoemd. Vrijwel alle christelijke filosofen rekenen Blondel tot hun geleerden, en een groot deel van hen ook Marion. Beide auteurs hebben echter fundamentele en felle kritiek op de christelijke filosofie, waar zij niet op heeft geantwoord.

⁸ Zie o.a. Johannes Paulus II, *À Monseigneur Bernard Panafieu, archevêque d'Aix*, 1994.

⁹ Voor meer informatie over Marion zie noot 546.

Om de systematische vraagstelling van dit onderzoek te verduidelijken en om het denken van deze beide auteurs te situeren, is een korte oriëntatie op de christelijke filosofie nodig, zoals overigens vaak wordt gedaan in teksten die zich in de christelijke filosofie positioneren.

Voor dit onderzoek hanteren we het begrip ‘christelijke filosofie’ als de actuele, aan het neo-thomisme en de neo-scholastiek verwante verschijningsvorm van een filosofisch denken dat zich, door de eeuwen heen in diverse vormen, bewust beweegt binnen de kaders van de kerkelijke visie op de christelijke openbaring, en dat in het perspectief staat van geloofsverkondiging en apologetiek. Het onderhavig onderzoek zal gedeeltelijk aansluiting vinden bij de oude traditie van de christelijke filosofie vanwege de historische situatie van Blondel en vanwege de dominantie van die traditie in het tegenwoordige Blondelonderzoek. Maar het in dit proefschrift beoogde onderzoek hanteert een heel andere methode dan wat tegenwoordig bekend staat als christelijke filosofie. De hier gehanteerde methode brengt boven water waarom Blondel noch Marion zich tot deze christelijke filosofie rekenen, en welke fundamentele wijzigingen zij voorstellen om de verhouding tussen denken en geloven te begrijpen — maar die niet zijn verwerkt in de christelijke filosofie.

1.1.2.1 *De ontwikkeling van de christelijke filosofie*

De geschiedenis van de christelijke filosofie is zo oud als het geloven zelf, al beginnen sommigen¹⁰ de beschrijving ervan pas in de twaalfde eeuw, wanneer bij Thomas de filosofie zich uit de theologie losmaakt. In die geschiedenis heeft de betekenis van het begrip ‘christelijke filosofie’ grote veranderingen ondergaan. Nog steeds is er een veelheid aan betekenissen te vinden. Maar alle versies lijken het met elkaar eens te zijn over de gezamenlijke geschiedenis en over het vertrekpunt, namelijk: de normerende aanwezigheid van het christendom dat het denken overstijgt, waar de filosofie van afhankelijk is en waartoe ze zich verhoudt.¹¹

Vanaf het optreden van Jezus hebben denkers gezocht naar het denkend verstaan van zijn boodschap over de openbaring van God en diens koninkrijk. En dat proces is nog steeds gaande. Paulus introduceert die kwestie op de Aereopaag, het toenmalige filosofische centrum, en vanaf dat moment beginnen christenen zich systematisch te

¹⁰ Zoals Coreth. Zie hieronder in 1.1.2.1 *De verdwenen oproep van Coreth*.

¹¹ De hier volgende beschrijving gaat terug op de lemmata ‘Christliche Philosophie’, ‘Glaube’, en ‘Glauben und Wissen’ in J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1974. Tevens is gebruikgemaakt van: Robert Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, 2007, p. 65 v., Heinrich Schmidinger, *Développements historiques du concept de ‘philosophie chrétienne’*, 2006, pp. 45-70 en Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, pp. 23-43.

Er zijn meerdere filosofisch stromingen die zich christelijk achten, maar die zich niet aanduiden als ‘christelijke filosofie’. Zie bijv. het overzicht van Ph. Capelle (e.a., éd.), *Raison philosophique et christianisme*, 2004.

verstaan met de in de Griekse cultuur al lang bestaande traditie van rationeel denken. Augustinus brengt, wanneer de grote Romeinse vervolging van christenen beëindigd is, geloven en denken in een vrije en persoonlijke ontwikkeling bijeen (credo, ut intelligam). Juist daarvóór sprak Johannes Chrysostomos voor het eerst van ‘christelijke filosofie’. Tegelijk met de verbreiding van het christendom in het Westen wordt de vraag van het geloof middels de weg van het denken verdiept (Anselmus van Canterbury: *fides quaerens intellectum*). In het werk van Thomas ontwikkelt zich dan een doordachte synthese van het denken, gestructureerd vanuit Aristoteles en gekoppeld aan de openbaring. Daarin vindt de filosofie ook de ruimte om zich van de theologie weer los te maken, zij het vooralsnog in een ondergeschikte rol (dienstmaagd). In het kerkelijke onderwijssysteem dat in het Westen alom wordt doorgevoerd, fungeert die thomistische visie als de standaard tussen varianten die meer op platoonse en augustiniaanse ideeën gebaseerd zijn. Dat geheel wordt aangeduid als scholastiek. Aan het einde van de middeleeuwen worden geloven en denken veel scherper van elkaar onderscheiden, ook wanneer er een verband tussen gedacht blijft (Descartes). Uiteindelijk zouden ze definitief gescheiden worden, onder anderen door Kant. Gedurende de Verlichting emancipeerden ‘Les Philosophes’ het filosofisch denken volledig van het kerkelijk gezag. In de strijd tussen het opkomend atheïstisch humanisme en de kerkelijke leer verbleken de interne discussies tussen (platoons geïnterpreteerd) augustinianisme en (aristotelisch geïnterpreteerd) thomisme.

De term ‘christelijke filosofie’ duidde bij zijn eerste verschijnen op een levensinstelling, op een algemene wijsheid en levensbeschouwing, maar wordt later gezien als de eenheid van een filosofisch uitgewerkt denken en een in een kerkelijke leer uitgewerkt openbaringsgeloof. Erasmus pleit voor een terugkeer tot een levenswijze die getekend wordt door eenvoud. Daarmee bedoelt hij in te gaan tegen de thomistische scholastici die de christelijke boodschap volgens hem te gecompliceerd hadden gemaakt. De toenemende onderscheiding tussen theologie en filosofie wordt ook door de Reformatie (vooral door Luther) versterkt in het onderscheid tussen geloof en rede.

Toch blijven filosofen op zoek naar het verband tussen rede en geloof, waarbij nu eens de rede en dan weer het geloven de voorkeur genoot als de allesbepalende grond. Soms worden beide overstegen door een verbindend idee, wat dan weer opnieuw de vraag oproept of dat nieuwe idee meer iets van het zuiver rationele denken is of van het geloven (bijvoorbeeld in het Duits idealisme van Hegel en Schelling).

Aan het eind van de XIX^e eeuw, wanneer de jonge Blondel nog in de schoolbanken zit, is in Frankrijk het katholieke leven zich op academisch niveau stevig aan het herstellen, na de neergang die het sinds de Verlichting had gekend. De christelijke filosofie gaat zich scherper positioneren met behulp van het hernemen van de thomistische traditie, onder andere uit Spaanse bronnen, mede op aandrang van paus Leo XIII in diens *Aeterni Patris* (1879). Deze hernieuwing van het thomisme wordt sterk

doorgezet als een gesloten en nauw aan katholieke onderwijsinstellingen verbonden systeem. En ook omdat de protestantse traditie zich afwendt van de poging geloof en rede te verzoenen, gaat de betekenis van christelijke filosofie samenvallen met neo-thomisme en neo-scholastiek. In het katholicisme zelf komen protesten los tegen de neo-thomistische hegemonie van het denken. In de jaren dertig van de xx^e-eeuw leidt dat in Frankrijk tot een invloedrijk filosofisch debat over de christelijke filosofie, waarin Blondel een belangrijke rol speelt. Een eeuw na *Aeterni Patris* (1879) bevestigt paus Johannes Paulus II in zijn *Fides et Ratio* (1998) de waarde van het denken van Thomas nog eens, maar juicht hij ook andere inbreng toe. Inmiddels hadden de filosofen en ook de meeste katholieken de scholastieke benadering losgelaten en was de ontwikkeling van de christelijke filosofie nagenoeg tot stilstand gekomen.

Blondel probeert niet alleen deze neo-thomistische visie op de christelijke filosofie open te breken, maar ook elke andere visie die zich als een gesloten systeem verdedigt, hetzij tegen de wereld en tegen het menselijk en werelds denken, hetzij juist tegen het geloof en het christendom. Zo tracht hij te komen tot een andere, meer open en samenhangende balans tussen denken en geloven.¹² Blondel wil vanuit het denken zelf precies begrijpen hoe openbaringsgegevens inwerken op dat denken, als dat al gebeurt. Die nieuwe balans moet voor hem, meer dan de gesloten en in vaste kaders gegoten denken, een antwoord geven op de steeds indringender wordende maatschappelijke en kerkelijke vragen van zijn tijd. Een van die vragen is de in Blondels werk toenemende ongerustheid over de, ondanks het publieke katholieke herstel, voortgaande leegloop van de kerken in Frankrijk. Blondel zou uitgroeien tot een belangrijk filosofisch denker in de apologie, in de ontwikkeling van een gelovige filosofische visie op de wereld, in de crisis van het modernisme, in de ontwikkeling van de katholieke sociale leer en — postuum — in het Tweede Vaticaans Concilie.

We zullen nog zien hoe Blondel dat opbouwt, maar eerst zullen we trachten te doorgronden wat de huidige situatie is van de filosofie die, in Frankrijk, zichzelf aanduidt als christelijke filosofie. Daarna kunnen we ons onderzoek naar Blondels denken over de verhouding tussen geloven en denken positioneren. Dat is temeer nodig omdat de christelijke filosofie een visie op Blondels werk heeft die gangbaar is onder voor- en tegenstanders, maar die tevens problematisch is.

1.1.2.2 *De huidige stand van zaken: de zwijgende 'philosophie chrétienne, d'inspiration catholique'*

In 1990 verscheen, onder leiding van de Oostenrijkers Emerich Coreth, Heinrich Schmidinger, Walter Neidl en Georg Pfligersdorffer een groots historisch overzicht van de katholieke christelijke filosofie: *Christliche Philosophie im katholischen*

¹² Blondel verzet zich tegen eenzelfde geslotenheid van o.a. het neo-kantianisme en het positivisme (zie 1.2.1.2).

*Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.*¹³ Men besloot tot het schrijven van dit overzicht omdat na een felle ervaring in Frankrijk juist vóór de Tweede Wereldoorlog, het begrip ‘christelijke filosofie’ na die oorlog uit de brede aandacht verdwenen was; er was een negatieve waardering van de christelijke filosofie gaan overheersen. Juist om de vergetelheid te bestrijden¹⁴ is er samen met meer dan honderd medewerkers uit vele (Europese) landen een overzicht gemaakt van de schrijvers die het katholieke deel van de christelijke filosofie in de xix^e en xx^e eeuw ontwikkeld hadden. Daarin wordt ruim aandacht besteed aan Blondel.¹⁵ Hoewel de ontwikkelingen in Frankrijk in het overzichtswerk een prominente plaats innemen, werkten geen Fransen aan de uitgave mee,¹⁶ evenmin als er Fransen participeerden in de Franse bewerking die pas vijftien jaar na het Duitse origineel verscheen. De Franse uitgave kwam tot stand met behulp van een Zwitserse samensteller (Philibert Secretan), een Oostenrijkse universiteit (Salzburg) en een Zwitserse uitgever (Fribourg).¹⁷ Volledige vertalingen waren wel in Spanje en Italië verschenen, maar in het land dat in de ontwikkeling van de christelijke filosofie zo’n belangrijke rol had gespeeld lukte het niet om de volledige uitgave, die inmiddels van monumentaal belang wordt geacht en een naslagwerk is geworden,¹⁸ te vertalen. Het bleef bij slechts een erg beperkte (de Franse bewerking is in omvang maar een tiende van het originele boek) en late bewerking, die de samensteller zelf, niet ten onrechte, een ‘bescheiden echo’ noemt.¹⁹

Bij de Franse uitgave uit 2006, die werd getiteld: *La Philosophie chrétienne, d’inspiration catholique*, is er in grote lijnen voor gekozen om slechts de artikelen met een overzichtskarakter op te nemen voor zover die op de Franse situatie van toepassing zijn, en de monografieën weg te laten. Daarmee is het een heel ander boek geworden dan het Duitse historische overzicht. De Franse uitgave is een inleiding op hoofdlijnen, met een enigszins historische inslag, waarvan alle informatie dan inmiddels vijftien jaar oud is, op enkele korte, voor deze uitgave speciaal geschreven teksten na. In het oorspronkelijke werk uit 1990 is de jongste schrijver die behandeld wordt Simone Weil (1909–1943), de enige vrouw onder de behandelde auteurs.

¹³ Emerich Coreth (u.a. hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. De uitgave bestaat uit drie banden die verschenen van 1987 tot 1990.

¹⁴ Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, 1987, p. 25.

¹⁵ In band I is een artikel aan de jonge Blondel gewijd (Peter Henrici, *Maurice Blondel (1861-1949)*, 1987) en in band III aan de latere Blondel (Paul Favraux, *Der spätere Blondel (1861-1949)*, 1990). De omvang van het eerste artikel alleen al is groter dan welk ander in het hele werk.

¹⁶ Wel werkten enkele Walen mee (zoals Favraux en Gilbert). Van de meer dan honderd medewerkers zijn er maar twee verbonden aan een Franse universiteit: André Devaux van de Sorbonne te Parijs en Xavier Tilliette, die behalve aan het Gregorianum te Rome ook verbonden is aan het Parijse Institut Catholique. Maar van die tweede wordt dat Franse engagement niet vermeld.

¹⁷ Het betreft: Ph. Secretan (éd.), *La philosophie chrétienne*, 2006.

¹⁸ Aldus Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 9.

¹⁹ Ph. Secretan (éd.), *La philosophie chrétienne*, 2006, p. 8.

En op Jean Guitton (1901-1999) na, die nog leefde ten tijde van de uitgave, waren alle beschreven filosofen al in 1978 overleden. De Franse uitgave uit 2006 moet dus eigenlijk een periode van dertig jaar overbruggen.²⁰

Hoewel de uitgave ruim is voorzien van inleidingen, is helaas niet goed beschreven waar en waarom de Franse versie precies afwijkt van het Duitse/Oostenrijkse origineel. Dat alles levert bij de omzetting naar het Frans een gefragmenteerd geheel op, waarbinnen de verschillende onderdelen, hoewel rijk aan informatie, niet goed in balans zijn.²¹

De Franse versie bestaat bijna voor de helft uit een beschrijving van de neo-scholastiek: hoe die als een vernieuwingsbeweging eenheid bracht binnen het versplinterde religieus denken in de XIX^e eeuw, zich verstarde, en zich weer wist te vernieuwen. Dat laatste gebeurde onder de vlag van de neo-scholastiek, maar zou ook kunnen worden gepreciseerd met de term 'neo-thomisme', zoals in Frankrijk gebruikelijk is, maar waar de Franse bewerking niet bij aansluit. Het overige deel van de Franse uitgave bestaat uit (een bewerking van) de algemene beschouwingen uit de originele banden, en één monografie.²²

Deze opmerkelijke gang van zaken nemen we als uitgangspunt om de hedendaagse problematische situatie rond de christelijke filosofie te begrijpen. Wat vertelt ons de gang van zaken rond deze vertaling, en wat leren ons de keuzen die erin zijn gemaakt over de recente situatie van de christelijke filosofie in Frankrijk? Om dat na te gaan, onderzoeken we de veranderingen die in de Franse bewerking zijn aangebracht, vooral in de leidende bijdrage van Coreth, en proberen we de visie te interpreteren die te vinden is in de overzichtsartikelen en inleidingen van de hand van de hoofdauteurs

²⁰ In het artikel van Schaeffler passeren enkele meer recente namen, maar dat betreft theologen, waaronder Schillebeeckx.

²¹ De Franse bewerking bevat de volgende uit het Duitstalige origineel genomen delen: — het overzichtsartikel van Emerich Coreth, *Introduction générale*, is feitelijk een bewerking en samenvoeging van *Einleitung in das Gesamtwerk* uit band I, waarvan alleen de eerste alinea's resteren, en grote stukken uit Coreth's slotbijdrage *Rückblick und Ausblick* uit band III; — van Heinrich Schmidinger: *Développements historiques du concept de 'philosophie chrétienne'* (*Zur Geschichte des Begriffs 'christliche Philosophie'*, uit band I); *'Scolastique' et 'neo-scolastique': l'histoire de deux concepts ('Scholastik' und 'Neuscholastik' — Geschichte zweier Begriffe*, uit band II), en: *Les Controverses autour de la philosophie chrétienne* (*Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, uit band III); — van Richard Schaeffler: *Philosophie et théologie catholique au XX^e siècle* (*Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert*, uit band III); — van Paul Gilbert: *La Troisième scolastique en France au XX^e siècle* (*Die dritte Scholastik in Frankreich*, uit band II); — Johannes Lotz: *Joseph Maréchal (1878-1944)* is een inkorting van het gelijknamige artikel uit band II. Voor de Franse uitgave zijn speciaal geschreven: — van de hand van samensteller, Philibert Secretan, *La Philosophie chrétienne selon 'Aeterni Patris' et 'Fides et Ratio'*; — een *Préface* door Xavier Tilliette; — een *Avertissement* door de samensteller.

²² De Franse uitgave neemt zonder verduidelijking één (ingekorte) monografie op, nl. over Joseph Maréchal.

van de oorspronkelijke uitgave, Schmidinger en Coreth, en van Tilliette, de inleider van de Franse bewerking. Het resultaat zal vervolgens in verband worden gebracht met de vertaalde bijdragen van Schaeffler (over de verhouding tussen theologie en filosofie) en Schmidinger (over de controverse rond de christelijke filosofie).

De verdwenen oproep van Coreth

In de originele versie levert Coreth een korte algemene inleiding en verzorgt hij een uitgebreide afronding. In de Franse versie zijn deze in elkaar geschoven onder de titel *Introduction générale*. Helaas vermeldt noch motiveert de samensteller van de Franse uitgave deze keuze. Gedeeltelijk zijn de wijzingen die werden aangebracht voor de hand liggend omdat ze te maken hebben met het verschil in opzet: een inleiding van een naar volledigheid strevend totaaloverzicht in drie banden vraagt een andere introductie dan een beknopt op hoofdlijnen samenvattende bewerking die toegespitst wordt op de stand van zaken in Frankrijk. Maar de omwerking toont ook een verschuiving in de visie van de auteur.

In de Franse *Introduction* stelt Coreth dat christelijke filosofie een niet te weerleggen historische realiteit is,²³ die naar zijn inzicht pas bestaat vanaf het moment dat de filosofie als zelfstandige wetenschap is ontstaan, namelijk in de late middeleeuwen. Hij beschrijft op compacte wijze de ontwikkeling van de christelijke filosofie in het historisch verband en typeert die naar (Europese) taalgebieden.²⁴

In de ontwikkeling van het moderne denken neemt Coreth het 'verlies van het object' waar: juist in het zoeken naar de objectieve kennis is het zijnde op zich, als object van de kennis, volgens hem buiten beeld geraakt. Allereerst in het idealistisch denken, maar vervolgens ook in het positivistisch en materialistisch denken. Het object is niets meer. De nadruk komt dan te liggen op het subject dat zoekt te kennen en dat daardoor zelf het absolute wordt. Maar in de filosofie van de 'subjectiviteit' verliest het subject het zicht op zichzelf en op het 'ik' van de concrete persoon. Ook de vraag naar God verdwijnt wanneer het subject de invulling van het absolute is geworden en wanneer de moderne mens leeft alsof er geen God is. De moderne filosofie wordt getekend door een gebrek aan metafysiek. Ze bereidt haar eigen einde voor, aldus Coreth.²⁵ Precies tegen deze achtergrond van 'agnosticisme, indifferentisme

²³ Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, p. 23. Deze stelling is gebaseerd op Gilson, zie Heinrich Schmidinger, *Les Controverses autour de la philosophie chrétienne*, 2006, p. 82.

²⁴ De uitgave behandelt de ontwikkelingen in Duitsland, Frankrijk, Italië, Spanje, Oost-Europa, de Angelsaksische landen en Latijns-Amerika. Ondanks die internationale oriëntatie is niet aan de indruk te ontkomen dat de katholieke christelijke filosofie vooral een West-Europese aangelegenheid is. De in deel 3 nog te bespreken ontwikkelingen rond Marion worden niet vermeld in het oorspronkelijke werk, en evenmin komt de 'Radical Orthodoxy' terug in de vertaling uit 2006 (zie 3.2.3).

²⁵ Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, pp. 34-37.

en secularisme' verschijnt een veelheid, al of niet religieus, van zinervaringen, die daarin overeenkomen dat ze niet over het geloven reflecteren; men weet niet wat men gelooft, noch waarom. Coreth ziet daar een taak voor de christelijke filosofie: zij moet verheldering bieden, het irrationalisme afwijzen en zich tot een radicaal rationalistische filosofie dwingen die in staat is tot de metafysiek te reiken, en die ook in staat is om de transcendente relatie met God te rechtvaardigen en bovendien begrijpelijk en overtuigend te maken. Het is de centrale opdracht van de christelijke filosofie, zoals die dat ook in het verleden was, om de transcendentie open te houden, en zo door alle filosofische diversiteit heen de kennis van God te verzekeren.²⁶ Omdat er volgens Coreth behoefte is aan strikt filosofisch denken moet de christelijke filosofie de rechten en de plichten van de rede bewaren, de fundamenteën van een begrip van de wereld en het zijn verzekeren, en weerstand bieden aan anonimiserende processen, door de unieke en onvervangbare waarde van de menselijke persoon te onderscheiden en te funderen. Coreth komt tot de finale vaststelling dat het van beslissend belang is dat de christelijke filosofie een rigoureuze denken vormt dat de rationele intuïtie rechtvaardigt van de noodzakelijke en primordiale realiteit van God, en dat, verre van (in het Duits: 'gegenüber'²⁷) de vervluchting van een God die 'wordt' in de wereld en in de geschiedenis, God erkend wordt als het absolute en oneindige, maar levende en persoonlijke 'Zijn zelf'.²⁸

Deze grote lijnen uit Coreths stellingname, waarmee hij de christelijke filosofie radicaal en afwijzend opstelt tegenover de ontwikkelingen in de Franse filosofie in de xx^e eeuw, en ook, zoals we nog zullen zien, tegenover het denken van Blondel, blijven in de Franse versie overeind.

Maar helaas verwijdt de Franse bewerker, Secretan, een paar belangrijke elementen die Coreths benadering en motivatie onderbouwen. Zo verdwijnt in de Franse opzet Coreths uitspraak dat het werk ondernomen is om te voorkomen dat (een gedeelte van) de christelijke filosofie in de vergetelheid raakt, en daarmee dooft in de Franse uitgave het apologetisch vuur van Coreth. Dat blijkt ook uit de vlakke slotzin van de Franse versie: 'Dit boek getuigt (...) van de voortdurende van de bijzonder veeleisende uitwisseling tussen geloven en denken.'²⁹ Die zin vervangt de oproep die Coreth in de oorspronkelijke tekst schreef en waarin hij de vurige hoop uitspreekt dat deze uitgave geen einde zal zijn maar een begin, en dat het de belangstelling voor christelijke filosofie zal wekken en tot verder onderzoek en ontwikkeling van de christelijke filosofie zal leiden.³⁰

²⁶ Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, pp. 38-42.

²⁷ Emerich Coreth, *Rückblick und Ausblick*, 1990, p. 893.

²⁸ Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, p. 43.

²⁹ Emerich Coreth, *Introduction générale*, 2006, p. 43.

³⁰ Emerich Coreth, *Rückblick und Ausblick*, 1990, p. 893.

Deelt de Franse ‘éditeur’ deze strijdvaardigheid niet, of acht hij die voor de Franse situatie niet relevant? Of is er sprake van gène omdat de vrees van Coreth voor wat betreft het Franse taalgebied is uitgekomen?

Opmerkelijk is ook dat de Franse editie Coreths definitie van het begrip ‘christelijke filosofie’ weglaat. In het Duitse origineel noteert Coreth als omschrijving van christelijke filosofie: ‘(...) [een filosofie] die in de horizon van de openbaring staat, daarop betrokken is en daaruit leeft’,³¹ en even verder:

(...) [met christelijke filosofen in het katholieke denken zijn] filosofen, geen theologen, bedoeld die niet alleen tot de rooms-katholieke Kerk behoren, maar voor wie het zich bekennen tot het katholieke geloven een beslissend wezenselement is van hun filosofisch denken, die dus vanuit de geest van het katholieke geloof filosoferen.³²

Coreth geeft toe dat deze grens niet scherp is en dat er zich heel wat denkers op die vage grens bevinden. Voor hem horen allen die overtuigd katholiek zijn tot de christelijke filosofie, ook al zijn zij in conflict gekomen met de kerk.³³

In deze omschrijving, waarin de opvatting doorklinkt van Jacques Maritain, die de existentie van de filosoof in de christelijke filosofie betreft, wordt benadrukt dat de essentie van de christelijke filosofie buiten de filosofie gelegen is, maar via de persoon van de filosoof bereikt kan worden. De opvatting van Coreth is dan ook niet op filosofische gronden gebaseerd, maar op doctrinair-kerkelijke. Coreth ziet in dat zijn begrenzing de protestants-christelijke filosofie buitensluit, inclusief het Duits idealisme. Maar, stelt hij, het Duits idealisme is al voldoende beschreven,³⁴ en bovendien: in de behandelde periode bestaat er ook niet een echte protestants-christelijke filosofie, om de simpele reden dat het protestantisme een christelijke filosofie afwijst en zich bepaalt tot de theologie, die buiten het definitieveld valt. Op dit punt komt Coreths oorspronkelijk Duitse tekst in conflict met de Franse situatie, omdat in Frankrijk belangrijke bijdragen uit andere dan rooms-katholieke hoek, zoals bijvoorbeeld die van Ricœur³⁵ of Levinas, zijn geformuleerd. De Franse bewerker gaat volledig om deze moeilijkheid heen. De spanning die Coreths visie oplevert met het hedendaagse Franse denken komt niet ter sprake. Ook de discussie tussen Coreth

³¹ Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, 1987, p. 25.

³² Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, 1987, p. 26.

³³ Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, 1987, p. 26.

³⁴ Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, 1987, p. 25.

³⁵ In Frankrijk is aan protestantse zijde wel degelijk gewerkt aan de samenhang tussen filosofie en christendom, bijvoorbeeld door de al genoemde Paul Ricœur, maar ook door de aan de universiteit van Straatsburg verbonden protestantse filosoof, theoloog en voorvechter van de sociologie, Roger Mehl. Tilliette zal in zijn bijdrage op — wat hij noemt: een recente — verandering in dezen wijzen (in zijn *Préface*, 2006, p. 10). Ook Schmidinger vermeldt de protestantse bijdrage (in zijn *Les Controverses autour de la philosophie chrétienne*, 2006, pp. 93-95). (Zie ook de noten 63 en 64.)

en zijn medeauteurs wordt niet aangegaan, terwijl zij, zoals we zullen zien, op punten een andere mening zijn toegedaan.

Concluderend kunnen we stellen dat in de Franse versie een Coreth spreekt ... die zwijgt, die zich isoleert en wiens vuur is geblust. De 'éditeur' dekt Coreths opvatting van de Franse filosofie toe, en ook het toedekken zelf wordt verzwegen.

De geïnformeerde filosofie van Tilliette

De uitgave van de Franse versie van het Duitse standaardwerk was een aanleiding om Tilliette, die als een specialist wordt gezien op het terrein van de christelijke filosofie,³⁶ te verzoeken om naast Coreths (bewerkte) inleiding nog een extra inleiding te schrijven.

Tilliette probeert in zijn inleiding te komen tot een filosofische opvatting van de christelijke filosofie, want hij vindt dat de algemene aanduiding veel wordt gebruikt, maar slechts weinig wordt becommentarieerd.³⁷ Hij omschrijft christelijke filosofie als een filosofie die zich door de christelijke openbaring en het geloof, of door de christelijke leer, informeren laat:

Het is van belang en het volstaat dat de filosofie [die christelijk heet] christelijk is door haar object, haar intentie en bijgedachten, haar relatie met de religie in het algemeen en met het 'openbaringsgegeven'.³⁸

Met Coreth komt Tilliettes filosofische opvatting dus minstens in zoverre overeen dat er een wezenlijk extrinsiek element bestaat, een externe, objectieve informatie die niet los kan worden gezien van het christelijk dogma.

Tilliette licht zijn opvatting van de christelijke filosofie toe, niet allereerst aan de hand van een filosofische bepaling, maar via een historische omschrijving. Aan de hand van verschillende auteurs vat hij de ontwikkeling van de christelijke filosofie samen in de verschillende historische perioden, waarbij hij de geschiedenis daarvan eerder aan laat vangen dan Coreth, namelijk bij het begin van het christendom. In die begintijd is christelijke filosofie de ware filosofie (wat volgens Tilliette nog steeds de overtuiging is van religieuze denkers die het risico van irrationalisme lopen³⁹), daarna volgt een periode van bestrijding, dialoog en assimilatie van heidens denken, waarna in de middeleeuwen een sterke verbinding met, en vervolgens een emancipatie van de filosofie ontstaat. Dat leidt volgens de auteur tot secularisatie, en tot weer een nieuw zoeken naar een verhouding met het religieuze.

³⁶ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 99.

³⁷ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 10.

³⁸ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 13.

³⁹ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 15.

Tilliette beschrijft ook hoe het begrip ‘christelijke filosofie’ in de loop der tijd een ontwikkeling doormaakte waarvan hij de fases aanduidt met stijlmiddelen die de variabele betrekking tussen de termen ‘christelijk’ en ‘filosofie’ typeren: van pleonasme, via syntagma en hendiadys, tot oxymoron. Hij beschrijft dus een proces waarin tussen de aanvankelijk samenvallende betekenis van beide begrippen een steeds grotere spanning ontstaat. In de loop der tijd zijn bovendien hele stukken van de christelijke filosofie uit de xix^e eeuw in de vergetelheid geraakt, zo stelt hij, en daarmee bevestigt hij de vrees van Coreth zonder dat overigens in de tekst op te merken.

Tilliette verwijt hedendaagse auteurs, ook de christelijke filosofen,⁴⁰ dat zij hun moderne context te weinig kritisch beschrijven en problematiseren. Kort gezegd treft hij in de moderniteit een vijandigheid of indifferentisme aan, waartegen volgens hem ook Blondel ‘krachtig en eenzaam’ opereerde.⁴¹ Het felle debat in de jaren dertig van de vorige eeuw over de christelijke filosofie heeft, volgens Tilliette, het vreedzame akkoord tussen rede en geloof verstoord, zodanig dat Blondel (‘de meest christelijke van de filosofen’⁴²) door de critici gedwongen werd het begrip ‘christelijke filosofie’ los te laten. Dat zou dan in het moderne denken bevestigd worden door de brede acceptatie van Heideggers felle afwijzing van de christelijke filosofie.⁴³

In zijn historische inleiding probeert Tilliette alsnog tot een filosofische begripsomschrijving te komen. Daarbij slaat hij de poging over die Blondel in 1896 deed⁴⁴ en lokaliseert hij de start van de systematische poging om het begrip te definiëren bij Étienne Gilson (jaren twintig van de xx^e eeuw). Gilson vatte de christelijke filosofie op als de filosofie waarvoor de openbaring de voortbrengster is van de rede en het verstand. De geloofsgegevens zijn het vastgelegde begin, waar de filosofie de uitwerking van geeft. De middeleeuwse filosofie, vooral het thomisme, heeft die christelijke filosofie vormgegeven, en elke nieuwe historische periode kan, aldus Gilson, van deze eeuwige filosofie een vertaling maken. In de opvatting van Gilson, zo stelt Tilliette, is er echter geen relatie met de geloofsgegevens. Door de encyciek *Aeterni Patris* en door Maritain is, naar de mening van Tilliette, deze benadering van nieuwe impulsen voorzien: de waarheid, die het christendom is, is niet alleen het begin, maar ook de bestemming van de filosofie. Volgens Maritain bereikt de filosofie, die zelfstandig is, die bestemming niet zonder het christendom. Dat moet volgens Maritain niet

⁴⁰ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, pp. 15 en 19.

⁴¹ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 15.

⁴² Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 13.

⁴³ ‘Een ‘christelijke filosofie’ is een houten ijzer en een wanbegrip’, Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, p. 6 (vertaling C. Verhoeven: *De grondvraag van de metafysica*, 2003, p. 23). Tilliette ziet volledig over het hoofd dat Blondel al een halve eeuw eerder, in 1896, fundamentele bezwaren maakte tegen het begrip.

⁴⁴ In M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956.

begrepen worden als zou de filosofie waar zijn wanneer ze christelijk is, maar omgekeerd: ze wordt christelijk wanneer ze waarheid vindt. Tilliette waarschuwt tegen het van elkaar los denken van waarheid en christendom en lijkt Maritains omkering weer terug te willen draaien.⁴⁵ De filosofie krijgt door het christendom een geladen betekenis, en het is deze lading, deze geïnformeerdheid die Tilliette in zijn omschrijving van de christelijke filosofie beoogt. Volgens Tilliette leidt de filosofie zonder de erkenning van deze prioritaire lading óf tot een rationalistisch óf tot een idealistische toe-eigening van de religieuze inhoud, en zodoende tot een (on)bewuste secularisatie, zoals ook Coreth ziet gebeuren wanneer het object in de filosofie verdwijnt.

Aldus bevestigt Tilliette zijn definitie van christelijke filosofie (in een formulering waarvan de stijl erg lijkt op die van Gilson):

Ik noem de meelevende christelijke filosofie een filosofie die door het christendom, dat wil zeggen door de openbaring en het geloof of de leer, niet alleen is bevrucht, maar ook geïnformeerd.⁴⁶

Maar, deze formulering van Tilliette lost het probleem van de omschrijving van de christelijke filosofie niet op. Tilliettes woorden hebben namelijk een formeel karakter, omdat over de inhoudelijke bepaling van wat Tilliette 'informatie' noemt, ondanks zijn eigen kritiek, filosofisch niets gezegd wordt. Tilliette vult zijn opvatting niet op filosofische wijze in. Wel komt hij aan het eind van zijn inleiding tot een gelovig getuigenis over waaruit die 'informatie' bestaat. De fundering in de filosofie die hij zoekt, zit blijkbaar in het overrompelende feit van die gelovige inhoudelijkheid zelf. Hij stelt dat het in de menselijke geest onverwacht voorbijkomen (passage) van Christus een kloof heeft geslagen, die de filosofie, deze emanatie uit het hart van de mens, niet schadeloos kan dempen.⁴⁷ Volgens Tilliette zou er daarom meer aandacht moeten zijn voor de filosofische christologie (waarvan de betekenis ook niet wordt omschreven⁴⁸) en voor de aanwezigheid, zo opmerkelijk onopgemerkt, van Christus in de moderne filosofie (Tilliette spreekt van 'cecité' en 'scandale'⁴⁹). Tilliette ziet vervolgens kans een uitgebreid pleidooi te houden: de alom aanwezige Christus zou ook in de filosofie alomtegenwoordig moeten zijn, vanwege de centrale plaats van

⁴⁵ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, pp. 11-12.

⁴⁶ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 12.

⁴⁷ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 16.

⁴⁸ Tilliette noemt slechts terloops de betekenis van de term in de 'enigszins labiele' onderscheiding die Peter Henrici erbinnen maakt. Henrici beschrijft filosofische christologie als een voor filosofen aanvaardbare christologie en onderscheidt die van christologische filosofie, die het omzetten is van christologie in filosofische begrippen (zie Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 20). Schmidinger ziet in filosofische christologie een stroming die tot een visie op Christus komt puur op basis van autonome filosofie, en die buiten de christelijke filosofie een ontmoeting met Christus open laat (zie Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 99).

⁴⁹ Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, pp. 18/19.

Christus in het leven van een gelovige, en in dat van een gelovige filosoof. Christus is daarbinnen het magnetisch punt waarnaar alle beweging verwijst (aimanter). Blondel is daarvan voor Tilliette een goed voorbeeld.

Tilliette werkt toe naar een christelijke hegemonie over de filosofie en vindt die in de christologie. Daarvoor geeft hij echter geen filosofisch argument. Hij komt tot de verhandeling over wat hij noemt de christologische filosofie, omdat hij zegt zich vriendelijk uitgenodigd te voelen het woord te nemen, door een opmerking van Schmidinger. Deze noemt Tilliette 'degene die zich er de specialist van heeft gemaakt'.⁵⁰ Maar een in een allusie gelezen uitnodiging kan niet een filosofisch argument vervangen.⁵¹ Al met al ontbreekt in deze benadering van Tilliette dus een filosofisch beargumenteerde positie van de christologie als waarheid voor de filosofie. Een onderbouwing had Tilliette kunnen vinden in een discussie met zijn medeauteurs. Bijvoorbeeld met Coreth, die het accent legt op de intuïtie van de waarheid, wat Tilliette niet zonder risico vindt, en wat de niet-katholieke christelijke filosofie uitschakelt. Ook pleit Tilliette voor het onderzoeken van de beïnvloeding van de filosofie door het christendom, en aldus voor het verder gaan dan het op een rij zetten van monografieën die over Christus spreken, zoals het Duitse standaardwerk doet.⁵²

Gesteld moet worden dat Tilliette het probleem van de verbinding tussen denken en geloven eerder op de spits drijft dan oplost, enerzijds vanwege het ontbreken van filosofische argumentatie voor de christologie in de filosofie, en anderzijds door de overkoepeling van de filosofie door een allesoverheersende geloofs zekerheid waar de filosofie slechts secundair, als historisch en religieus gegeven iets over kan zeggen. Het christologisch argument overtroeft onze filosofische vraag, en brengt het zoeken naar een voor het denken te begrijpen samenhang van een autonome filosofie en het christelijk geloof niet verder. Ook hier is dus een filosofisch zwijgen aan de orde.

Tilliette en Coreth komen er dus in overeen dat in hun opvatting het christendom een vaststaand, extrinsiek geheel is, dat wel de filosofie beïnvloedt, maar dat omgekeerd niet wezenlijk door de filosofie veranderd kan worden. Daarmee plaatsen beiden zich tegenover Blondel, die wel een invloed van de filosofie op de theologie zag, terwijl ze denken hem aan hun zijde te hebben.

⁵⁰ Zie Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 17 n., waarin Tilliette verwijst naar het artikel, in hetzelfde boek, van Schmidinger: *Les Controverses*, 2006, p. 99.

⁵¹ Nog afgezien van de status van die uitnodiging. In de oorspronkelijke Duitse tekst van het artikel van Schmidinger staan de opmerking over het specialisme van Tilliette en daarmee de allusie en die vriendelijke uitnodiging er niet. (Die zou moeten staan in band III van de oorspronkelijke uitgave uit 1990 op pp. 42-43.) Waarom de Duitse tekst Tilliette niet noemt — de bekende tekst van Tilliette waar om het lijkt te gaan, was ten tijde van schrijven van de Duitse versie al bekend (1983) — is onduidelijk. Ook is niet helder waarom de Franse versie die verwijzing dan wel noemt, noch wie die invoerde: de samensteller (Secretan) of de oorspronkelijke auteur (Schmidinger).

⁵² Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 19.

In Tilliettes inleiding stuiten we op diverse momenten op diens problematische interpretatie van Blondel, die erop neerkomt dat hij Blondels filosofie van de immanentie ziet als een filosofie die toewerkt naar een al vooraf bestaande waarheid, een filosofie ‘die reflexief de voltooide vorm anticipeert’.⁵³ Maar dat is een zo ongenueanceerde weergave van Blondels denken dat diens bedoeling zich volledig dreigt om te keren. Blondel werkte niet aan de ontvouwing van een reeds volledig aanwezig christendom in de filosofie. Het christendom is bij Blondel niet het vooropgezette buitenfilosofische doel van de filosofie: waarom zou de filosoof anders al die moeite doen? Blondel tracht de noodzakelijkheid van het transcendent in het denken zelf aan te geven, ook waar die niet verondersteld wordt, en tegelijk ook de noodzakelijkheid aan te tonen van het handelen van de individuele mens, die het christelijke al doende constitueert, en zonder welk er voor de mens geen christendom zou zijn. Christelijke elementen kunnen de filosofiebeoefening op bepaalde momenten wel oriënteren, maar volgens Blondel niet zonder filosofische argumentatie, en niet op voorhand zonder een filosofische problematisering. Blondels opvatting samenvatten in de stelling dat ‘de ware naam voor de handeling (l’Action) Christus is’,⁵⁴ is dan ook veel te kort door de bocht. Tilliette eigent zich in dit artikel Blondels denken toe en spant dat voor zijn kar van een vooringenomen christologische interpretatie van de filosofie.

Wel bevat de *Preface* een interessante verwijzing. Tilliette sluit zijn pleidooi voor de alomtegenwoordigheid van Christus in de filosofie en daarmee zijn inleidende artikel af met een verwijzing naar het werk van onder anderen Jean-Luc Marion, waarin hij een aansluiting ziet bij Blondel:

Blondel was doordrongen van de alomtegenwoordigheid. Hij werd recentelijk bijgetreden, op een even aangrijpende als diepzinnige wijze, door de ‘phénoménologie christique’, nog maar juist uitgetekend door Jean-Luc Marion⁵⁵ en vooral door het bewonderenswaardige werk van de betreurde Michel Henry (...).⁵⁶

Helaas blijft het bij deze slotopmerking en werkt Tilliette deze waarneming niet meer uit. In de volgende delen van het onderhavig onderzoek zullen we daar, beperkt tot Marion, wel een poging toe doen.

Het laatste artikel uit de Franse bewerking van het Duitse naslagwerk lijkt bij die opmerking van Tilliette aan te sluiten. Het artikel is van de hand van Richard Schaeffler⁵⁷ die in zijn historisch overzicht vermeldt hoe een dilemma is ontstaan tussen

⁵³ Xavier Tilliette, *Preface*, 2006, p. 16.

⁵⁴ Xavier Tilliette, *Preface*, 2006, p. 21.

⁵⁵ Xavier Tilliette, *Preface*, 2006, p. 22. Tilliette verwijst naar Jean-Luc Marion, *Etant donné* (1997).

⁵⁶ Tilliette wijst op diens *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) en *Paroles du Christ* (2002).

⁵⁷ Richard Schaeffler, *Philosophie et théologie catholique*, 2006, p. 235 v.

enerzijds een door de kerk geaccepteerde, maar van de moderniteit vervreemde neo-scholastieke filosofie, en anderzijds de door de kerk als modernistisch afgewezen moderne filosofie. Vervolgens beschrijft Schaeffler hoe theologen die een uitweg zoeken uit dit dilemma in de fenomenologie een specifieke kans hebben gezien voor een theologie die aansluit bij de contemporaine filosofie. Ook ziet hij mogelijkheden bij de analytische filosofie (waar hij Schillebeeckx noemt en Whitehead).

De theologie zou in de fenomenologie blijkbaar een uitweg kunnen vinden, maar hoe zit het met de christelijke filosofie? Waarom heeft die de weg naar de fenomenologie niet gevolgd? Deze vraag wordt in het artikel niet opgelost, ze wordt zelfs niet gesteld.

Het is mogelijk dat de uitzonderlijke opname van de monografie van de Leuvense jezuïet Joseph Maréchal een aanwijzing bevat. Zou men met de verwijzing naar diens werk een nieuwe aansluiting willen suggereren van de christelijke filosofie bij de hedendaagse? Maréchal, die overigens een correspondentie onderhield met Blondel, zocht een verbinding tussen de psychologie en de filosofie, en trachtte Kant opnieuw te lezen zodat deze met de neo-scholastiek verbonden kon worden. Dat zou spannend zijn, want het verzet van de christelijke filosofie tegen het (neo-)kantianisme is hevig geweest; dat heeft ook Blondel ondervonden. Maar de Franse uitgever vermeldt dat niet, net zomin als zijn motivatie om deze schrijver naar voren te halen.

Op dit punt moeten we dezelfde constatering doen als bij de *Préface* van Tilliette, namelijk dat de bestudering van de mogelijke doorwerking van de christelijke filosofie in de moderne filosofie, hier de fenomenologie, achterwege blijft.⁵⁸

De visie van Schmidinger, en hoe de christelijke filosofie tot zwijgen komt

De indruk die de Franse bewerking van het Duitse overzicht van de christelijke filosofie geeft, is dat deze specifieke manier van filosoferen in Frankrijk tot staan is gekomen en zich alleen nog in de theologie heeft voortgezet. Die christelijke filosofie lijkt vooral nog te bestaan uit de geschiedenis van de christelijke filosofie, en dan vooral van het begrip ‘christelijke filosofie’ zelf; en die geschiedenis lijkt uit te monden in (verschillende vormen van) neo-scholastiek en neo-thomisme. Die christelijke filosofie lijkt de aansluiting te missen bij de hedendaagse voortzetting van de filosofische vraagstelling naar God, en is stilgevallen terwijl anderen (bijvoorbeeld de fenomenologen) op een nieuwe wijze met die vraag verder zijn gegaan.

Om deze indruk te onderbouwen en om daar een reden voor te vinden komt het hier besproken boek *La Philosophie chrétienne* (2006) zichzelf te hulp. De hoofdredacteur van de oorspronkelijke uitgave, Schmidinger, levert daarover namelijk een artikel dat ook in de Franse bewerking is opgenomen.⁵⁹ Daarin komt Schmidinger

⁵⁸ Later zal Marion wel een poging doen, zie 3.2.2.

⁵⁹ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, pp. 71-106.

tot de vaststelling dat, hoewel er verschillende mogelijkheden zijn beproefd, met de Tweede Wereldoorlog het internationale debat over de christelijke filosofie ‘de mond is gesnoerd’.⁶⁰ Ondanks deze diagnose maakt ook Schmidinger geen verbinding met de moderne filosofie, maar wijst ook hij die terug. We lopen enkele elementen van zijn betoog na en maken dan de balans op van de relevantie van dit overzicht van de christelijke filosofie voor onze vraagstelling.

Ook Schmidinger beschrijft eerst in kort verband de geschiedenis van de christelijke filosofie. Daarbij vraagt hij zich af: is zij theologie of filosofie? Als de filosofie met het geloof verbonden wil zijn, zal zij niet meer als een wetenschap worden gezien, en als zij toch wetenschappelijk wil zijn, dan zal ze zich moeten verantwoorden ten opzichte van de wetenschapscriteria. Moet de wetenschapstheorie worden veranderd ‘of kan men aantonen dat de eis van de autonomie van de filosofie verenigbaar is met een positieve relatie ervan tot het geloof?’⁶¹ Helaas onderzoekt Schmidinger deze vraagstelling niet verder, want dat is immers precies het punt waar de christelijke filosofie stopt en waar dit onderzoek probeert aan te grijpen. Wel verklaart hij het antwoord dat de christelijke filosofie geeft.

Schmidinger wijst naar de woorden van het congres over de christelijke filosofie dat in 1975 in Gallarate (Italië) gehouden is. Daar is geponeerd dat de filosofie altijd de mogelijkheid heeft, ook in de situatie van nu waarin het is alsof God niet bestaat, tot een ontmoeting te komen met Christus en met diens boodschap. Die mogelijkheid is er omdat Christus een concrete realiteit bezit die iedere filosoof, of die gelovig is of niet, altijd erkennen kan, of hij het nu christelijke filosofie noemt of niet. De filosofie is dan een ‘filosofische christologie’ geworden,⁶² dat wil zeggen: een autonome filosofie die Jezus Christus als object heeft. Schmidinger komt tot eenzelfde vaststelling als Tilliette en Coreth en duidt dus ook op een extrinsieke instantie ten opzichte van de filosofie, een instantie die rechtstreeks gedragen wordt door een christelijk geloofsinzicht.

Schmidinger onderscheidt verschillende katholieke pogingen om de christelijke filosofie bij de tijd te brengen, en noemt een drietal jezuïeten als hun vertegenwoordigers: Karl Rahner, Peter Henrici en Xavier Tilliette. Ook ziet Schmidinger pogingen in de protestantse theologie, waarin volgens hem door het werk van Paul Tillich en Emil Brunner een einde gemaakt is aan het absolute ‘nee’ tegen christelijke filosofie.⁶³ Van deze door Schmidinger genoemde ontwikkelingen kan worden opgemerkt dat die alle nauw verband houden met het denken van Blondel en door hem beïnvloed

⁶⁰ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 92.

⁶¹ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 75.

⁶² Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, pp. 99/100.

⁶³ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, pp. 93-95. Zie noot 35.

zijn,⁶⁴ maar Schmidinger meldt dat niet. Hij bevestigt wel de stilte rond de christelijke filosofie sinds deze pogingen,⁶⁵ want vanaf halverwege de vorige eeuw deden geen nieuwe ontdekkingen van zich spreken. Onbewust lijkt hij dus op de conclusie af te stevenen dat de invloed van Blondel het eindpunt van de christelijke filosofie vormt.

In de allerlaatste paragraaf van het artikel analyseert Schmidinger wat volgens hem de redenen zijn van die stilte rond de christelijke filosofie, ondanks de vernieuwingen. Schmidinger is namelijk van mening dat de christelijke filosofie een dialoog nodig heeft tussen de filosofie en de theologie, maar dat van die dialoog met de stand der wetenschappen nu geen sprake meer is. Daarvoor ligt er volgens Schmidinger een verklaring in de theologie, die zich niet meer tot de filosofie wendt, maar rechtstreeks tot de hulpwetenschappen. Zo legt de hedendaagse theologie bijvoorbeeld de nadruk sterk op de exegese waarvoor zij de filosofie maar weinig nodig heeft.⁶⁶

De belangrijkste verklaring vindt Schmidinger in de filosofie zelf. De hoofdfactor voor deze situatie is er volgens hem in gelegen dat de filosofie geen eigen identiteit meer bezit, omdat ze steeds meer competenties aan de onafhankelijke wetenschappen moet afstaan en omdat ze daarmee uiteenvalt in een veelheid van onvergelijkbare richtingen. Dat wordt volgens hem veroorzaakt door de opkomst van een conglomeraat van neo-positivisme, analytische filosofie, wetenschapstheorie en taalfilosofie, dat de filosofie noch een eenduidig onderzoeksgebied, noch een eigen methode toestaat. De filosofie stelt zich niet meer boven de wetenschappen om er de samenhang van te onderzoeken, maar analyseert die samenhang binnen de fragmentatie van de verschillende wetenschappen. Dat heeft dan tot gevolg, volgens Schmidinger, dat de filosofie de existentiële werkelijkheid van de mens niet langer als haar wetenschappelijk relevant onderzoeksveld ziet, en zich daarmee afwendt van de gespreksbasis tussen filosofie en theologie.⁶⁷

Schmidinger wijst ook nog op de omstandigheid dat christelijke filosofie wordt vereenzelvigd met neo-scholastiek, waarvan men de invloed ziet afnemen. De neo-scholastiek verdwijnt van de theologische faculteiten en er keert niets voor

64 Van Rahner is bekend dat hij door Blondel geïnspireerd is (zie 1.2.2.1 *Blondels doorwerking*). Henrici en Tilliette zijn bekende Blondeldeskundigen. Ook was er van protestantse zijde belangstelling voor Blondels werk en zijn oecumenische activiteit (zie Étienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne*, 1982, passim) en werd er mede op basis daarvan een protestantse bijdrage geleverd aan de christelijke filosofie (zie noot 35).

65 Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 102.

66 Op dit punt voegt de Franse versie een passage toe aan Schmidingers in 1990 gepubliceerde tekst. Daarin worden twee sinds de oorspronkelijke uitgave tegen deze trend ingaande ontwikkelingenesignaleerd: in de hermeneutiek komt de exegese juist dicht bij de filosofie (bijv. Paul Ricoeur); en bovendien hanteert de hedendaagse fundamentealtheologie veel moderne filosofische noties (zie Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, pp. 103/104).

67 Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, pp. 101/102.

terug.⁶⁸ Aan die neergang wordt ten onrechte, aldus Schmidinger, ook de tanende invloed van de christelijke filosofie gekoppeld.

Ten slotte wijst Schmidinger erop dat christelijke filosofie, net als andere vormen van denken, heden ten dage wordt opgevat als één vorm tussen vele. Ze heeft haar bijzonderheid verloren, zowel in de ogen van de enthousiaste aanhangers, als in de ogen van de categorische tegenstanders.⁶⁹ Tussen de toonaangevende filosofische richtingen neemt het christelijk filosoferen nauwelijks een plaats in, en wie er zich mee inlaat, die laadt een verdenking op zich. Wat er nog gedaan wordt aan christelijke filosofie onderscheidt zich, volgens Schmidinger, in niets meer van de manier van filosoferen zoals die overal wordt gedaan, met al zijn beperktheden.⁷⁰

Op de vraag of de christelijke filosofie nog een toekomst heeft, antwoordt hij met de stelling dat de christelijke filosofie bestaat zolang er christenen zijn. Christenen zullen altijd het geloof verstaan als iets wat het denken vervult. Het grote risico, zo besluit Schmidinger zijn bijdrage, is er in gelegen dat men in de relativisering van de rede een kans zoekt. Deze waardevermindering van de rede schaadt op den duur ook het geloof. Of de christelijke filosofie een toekomst heeft zal afhangen van haar bijdrage aan de discussie over de bestaansmogelijkheid van de rationaliteit van de kennis.

Bij deze stellingname van Schmidinger zijn wel enkele vragen te stellen en aanvullingen te geven.

Als het is zoals Schmidinger schrijft, waarom kan de christelijke filosofie dat dan niet doordenken? Heeft de christelijke filosofie een bepaalde constellatie van de filosofie nodig?

Voor de opmerking dat de filosofie haar identiteit heeft verloren vraagt uitwerking: welke identiteit was dat dan? Wat wordt er eigenlijk onder identiteit van de filosofie verstaan? Waarom kon die identiteit door analyse verdwijnen? Ook zijn stelling dat voor een christelijke filosofie een goede dialoog nodig is tussen theologie en filosofie vraagt om nadere studie. Is christelijke filosofie de wetenschapsfilosofie van de christelijke theologie? En waaraan moet een goede dialoog voldoen? Zijn theologie en filosofie gelijkwaardig in die dialoog?

Wat ontbreekt aan de visie van Schmidinger, zo goed als aan die van de andere besproken auteurs, is een systematische zelfkritiek van de christelijke filosofie. De redenen voor de teloorgang worden bijna allemaal buiten de christelijke filosofie zelf gezocht. Voor die zelfkritiek is de interne discussie binnen de christelijke filosofie van belang, maar ook die komt in *La Philosophie chrétienne* (2006) niet op gang, terwijl er wel aanleidingen zijn. Schmidinger verschilt immers met Coreth van

⁶⁸ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 104.

⁶⁹ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 104.

⁷⁰ Heinrich Schmidinger, *Les Controverses*, 2006, p. 100.

visie, bijvoorbeeld over de veelheid aan vormen die er nu mogelijk zijn. Coreth zag, zoals we hebben gezien, in de diversiteit een kans, waar Schmidinger het risico benadrukt. Omgekeerd ziet Schmidinger de neo-scholastiek verdwijnen, waar Coreth en Tilliette nog kansen zien. Allen komen ze echter overeen in hun pessimistische kijk op de hedendaagse filosofie, en in het feit dat ze daarmee niet — althans niet in de onderhavige bijdragen — de discussie aangaan.

Overigens ziet Schmidinger in 1990 nog niet de kansen die Tilliette in 2006 wel ziet en die Schaeffler in 1990 al wel voor de theologie beschreef, namelijk in de fenomenologie.

Al met al kan worden gesteld dat Schmidingers artikel niet alleen onderbouwt dat de Franse uitgave een probleem toont aan het Franse front van de christelijke filosofie, maar ook dat dat probleem onderdeel is van een veel bredere situatie van stilzwijgen waarin de christelijke filosofie zich na Blondel bevindt. Ook wanneer de stilstand wordt ingezien, komt de aanwijzing van nieuwe kansen niet verder dan een aankondiging. De Franse bewerking zwakt bovendien, zoals we hebben gezien, de oproep van Coreth af om de christelijke filosofie weer voor het voetlicht te brengen. Noch intern, noch extern worden de verschillen en de vragen bediscussieerd. Zo ontstaat de indruk dat de christelijke filosofie de discussie niet echt aangaat en zich ook niet verder ontwikkelt.

Ondertussen wordt herhaaldelijk naar Blondel verwezen, en hoewel er aan het denken van Blondel veel belang wordt gehecht, wordt er geen kritische interpretatie van diens werk ontwikkeld en valt er veel aan te merken op de wijze waarop men met zijn werk omgaat, zoals we in deel 2 zullen zien.

Over al die zaken, zowel op het gebied van de interne kritiek, als op dat van de mogelijkheden in de moderne filosofie, als op dat van de interpretatie van Blondel, wordt gezwegen door de auteurs, die zich rekenen tot de christelijke filosofen. Is er een verband tussen die niet-besproken kwesties?

1.1.3 Een nieuwe filosofische belangstelling voor het religieuze

Terwijl *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* in 1990 van de persen rolt, verschijnt er in Frankrijk een heel andere bijdrage aan de discussie over filosofie en theologie, één die een heel andere toegang tot de vraag over geloven en denken uitwerkt dan de christelijke filosofie. Dominique Janicaud vestigt met zijn essay *Tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) op een uitdagende manier de aandacht op deze ontwikkeling.⁷¹ Door dit essay en door een groot seminar dat gedurende de twee jaren daarna gehouden wordt door het

⁷¹ Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, 1990.

Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques — Archives Husserl de Paris, ontstaat brede aandacht voor het feit dat er een groep doorgaans jonge Franse filosofen blijkt te bestaan die geschoold is in de fenomenologie en die studeert op theologische vraagstukken. Het adagium ‘tournant’ suggereert dat er zich een plotse-linge wending had voorgedaan, maar de betrokkenen, onder wie Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Paul Ricœur en Jean-Luc Marion stellen dat zij gewoon doorwerken in de beste fenomenologische tradities, en dat ze in hun diversiteit ook geen eenduidige tendens vertegenwoordigen. Bovendien gaat het in hun debatten niet zozeer om theologie, maar om religie en religieuze ervaring.

In de hierboven besproken publicaties over de christelijke filosofie wordt op enkele losse verwijzingen na veelzeggend gezweven over deze ontwikkeling in de fenomenologie, waarvan de aanzetten toch al in de jaren zeventig te vinden zijn. Overigens heeft, omgekeerd, deze fenomenologie zich ook niet veel in gesprek begeven met de christelijke filosofie.

Een van de discussieleiders van het seminar, Jean-François Courtine, geeft in een kort en helder commentaar de inzet van de discussies weer.⁷² Volgens hem probeert men in het onderzoek en in het debat de fenomenologie te testen op haar grenzen. Zo gaat men onder andere op zoek naar fenomenen die in staat zijn om, of het nu de kunst, de studie van het zijn, de intersubjectieve alteratie of de pathologie van het subject betreft, de fundamentele van de strenge fenomenologie te beproeven. De fenomenologie wordt daarin herleid tot haar eigen mogelijkheid.

Een interessant gebied om, voortgaand op de door Husserl gebaande wegen, die test uit te voeren blijkt dat van de religie: kan de fenomenologie de religie benaderen? Zo ja, hoe dan? Kan dat zonder de religie de aanspraak op absolute of onherleidbaarheid te ontnemen? Of is er in de religieuze ervaring een specifieke ‘fenomenaliteit’, een epifaan verschijnen, dat de fenomenologie in haar fundamentele conceptie raakt en beïnvloedt? Of, naar de woorden van Husserl: hoe is dat a priori van de correlatie [tussen verschijnen en wat verschijnt] systematisch uit te werken ten aanzien van de religie?⁷³ Deze experimenten hebben geleid tot geheel nieuwe benaderingen van het zijn, van de metafysiek en van de openbaring, processen waar al vele decennia voorafgaand aan deze debatten en de ‘tournant’ aan gewerkt is door Heidegger, Nietzsche en anderen. Ook hebben ze tot een onvermijdelijke confrontatie geleid met de dan bekende filosofie van de religie,⁷⁴ want in onderscheid daarmee is de fenomenologie

⁷² Zie Jean-François Courtine, *Introduction*, 2000, pp. 121-126. Dit werk was in de oorspronkelijk Franse versie nergens beschikbaar. Er is wel een latere Engelse vertaling in een bundel samen met Janicauds essay (zie noot 71): *Phenomenology and the ‘Theological Turn’: The French Debate*, 2000. Er moet daarom naar deze Engelstalige versie worden verwezen.

⁷³ Naar het citaat door Courtine van Husserl in Jean-François Courtine, *Introduction*, 2000, p. 123.

⁷⁴ Jean-François Courtine, *Introduction*, 2000, p. 125.

van de religie niet de studie van een ontisch object waar men zich al dan niet toe kan wenden (tourner). Het betreft hier de mogelijkheid om religie te kunnen denken.

Een oplossing leek te kunnen worden gevonden, aldus Courtine, in het benaderen van de religie als een ‘geven’ (donation) waarbij een gave, een gever en een ontvanger, een intentionaliteit en een betekenis betrokken zijn.⁷⁵

We zullen in het derde deel van deze studie nader op deze problematiek in gaan. Hier volstaat het op te merken dat veel van deze experimenten plaatsvinden in het christelijk milieu, uitgevoerd door filosofen waarvan sommigen aangeven dat ze christelijk en zelfs katholiek zijn, maar dat die experimenten op geen enkele wijze in verband worden gebracht met de traditionele christelijke filosofie.⁷⁶

De verschijning van het Duitse overzichtswerk in 1990 komt dus in een volkomen ander Frans denkklimaat terecht: de Franse filosofie was inmiddels het denken over God aan het bespreken op een wijze waar de christelijke filosofie, zich verbergend achter Blondel, geen verbinding mee maakte. De Franse bewerking, vijftien jaar later, merkt de ontwikkeling wel op, maar herstelt die ontbrekende verbinding niet.

Dat zou betekenen dat de levenloze staat van de christelijke filosofie, die we in het voorgaande hebben geconstateerd, nog iets in te halen heeft. En omdat een bepaalde toepassing van het werk van Blondel daar een rol bij speelt, is dat reden om diens denken met deze nieuwe problematiek te confronteren. Daarbij lijkt Marion aangewezen om de gesprekspartner te zijn, omdat die te midden van deze fenomenologische onderzoeken uitdrukkelijk in het katholicisme gaat staan en naar Blondel verwijst, en ook omdat vanuit de christelijke filosofie al of niet positief naar hem verwezen wordt.

1.1.4 *Hoe het verschijnen van God in het denken aan te pakken?*

De tocht langs de benadering van enkele specialisten in de christelijke filosofie, in het kader van de Franse bewerking van een Duits overzichtswerk, en de daarin ontweken confrontatie met de Franse fenomenologie aan het einde van de vorige eeuw, levert een paar aanwijzingen op voor de aanpak in dit onderzoek dat zich rond dezelfde vraagstelling beweegt.

De besproken christelijke filosofen gaan een filosofische ‘denkweg’ waarin een intuïtie bestaat van een buiten-filosofische realiteit van God. Hun argumentatie wordt beheerst door de vooropstelling van God als de absolute en de oneindige, als

⁷⁵ Jean-François Courtine, *Introduction*, 2000, p. 126.

⁷⁶ Er is tenminste één uitzondering. Marion, die in 1990 in de Verenigde Staten begint te doceren, wordt in 1993 door de Georgetown University in Washington en de Université Laval in Quebec gevraagd zijn visie op de christelijke filosofie te geven, wat hij niet zonder aarzeling doet (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, pp. 8 en 186). Zie 3.2.2.

het geopenbaarde, levende en persoonlijke ‘Zijn zelf’. Er bestaan minstens drie argumenten om dit uitgangspunt van de christelijke filosofie in dit onderzoek niet over te nemen.

Het eerste argument is dat een dergelijke, vooropgestelde invulling van het gods-begrip een fout in het beoogde denkproces zou betekenen: het onderzoek naar het verschijnen van God in het denken zou dan achteraf kunnen besluiten tot wat al vooraf is aangenomen.

Een ander argument is dat onder anderen door Heidegger de opvatting dat God een zijnde is en zelfs het ‘Zijn bij uitstek’, filosofisch ontmaskerd is als ‘onto-theologie’. Dat wil zeggen: als een theologische aanname dat God het Zijn is, nog voordat duidelijk is wat dat zijn dan is. Daarmee is het een poging om het eindige denken van de mens tot het oneindige van God door te laten dringen. Het onderhavige onderzoek doet echter een ‘stap terug’, net zoals Heidegger dat deed, ten opzichte van het denkproces waarin het eindpunt dat God het Zijn is op voorhand al vaststaat. Dat maakt het mogelijk dat niet het verschenen zijn van God, maar het verschijnen als zodanig bestudeerd kan worden in een levensbeschouwelijk klimaat waarin geldt: ‘etsi deus non daretur’.

Een derde argument om niet te kiezen voor deze weg van het vooropstellen van een gelovige aanname, is dat die de hedendaagse filosofie niet serieus neemt. Deze hedendaagse filosofie probeert het denken zo veel mogelijk te voltrekken vanuit de denkbare situatie van de mens. Dit onderzoek distantieert zich bovendien van de pessimistische toon die de christelijke filosofie, bij monde van zijn huidige vertegenwoordigers, aanneemt ten opzichte van het eigentijds denken dat het bestaan van God niet op voorhand wil aannemen, waarvoor God zelfs dood is. Om haar ongenoegen met deze evolutie te verwoorden hanteert de christelijke filosofie immers termen als ‘vervluchtiging’ (Coreth), ‘identiteitsverlies’ (Schmidinger) en ‘schandaal’ (Tilliette).⁷⁷

In dit onderzoek zijn we ons bewust van het beeld dat men buiten de christelijke filosofie heeft van deze vorm van filosofie, die eeuwenlang de draagster van de filosofie in het Westen was, en nu vanwege de associatie van gesloten vooringenomenheid eerder een contra-indicatie is van oprecht filosoferen. Minstens in de katholieke wereld lijkt het zo te zijn dat hoe uitdrukkelijker men zich met christelijke filosofie inlaat, hoe moeizamer het gesprek met de moderne academische filosofie lijkt te worden. En omgekeerd: hoe minder men zich als christelijk filosoof betitelt, hoe meer het christendom zich uit iemands wetenschapsbeoefening lijkt te verplaatsten, om zich hooguit nog in de persoonlijke spiritualiteit van de wetenschapper te verschansen.

Het bezwaar tegen de werkwijze van christelijke filosofie is echter niet dat die zich bewust verhoudt tot de openbaring—dat hoort juist ook tot onze vraagstelling—maar dat aan het denken, bewust of onbewust, de onafhankelijkheid ontnomen wordt ten opzichte van het geloven, en dat het filosofisch denken slechts

⁷⁷ Zie 1.1.2.2.

een onderhorige dienstmaagd (ancilla) is van de vooraf bepaalde waarheid van het christendom. Het is hier niet de bedoeling om aan te tonen dat óf de voor- óf de tegenstanders van de christelijke filosofie gelijk zouden hebben, maar om christelijk geloven en autonoom denken met elkaar in gesprek te brengen. Dat vereist dat beide, het geloven en het denken, elkaar serieus nemen.

Dit onderzoek kiest dus een ander uitgangspunt dan de christelijke filosofie zoals Coreth, Tilliette en Schmidinger die zien, maar het zoekt er niet per se de tegenspraak mee, en evenmin stelt het zich op voorhand op ten gunste van een andere benadering. Het beoogt niet aan te sluiten bij de christelijke filosofie, noch bij de fenomenologie, noch zoekt het die te vermijden. Het staat open om wegen te vinden van de een naar de ander, en daartoe gebruikt het aansluitpunten bij beide stromingen, zoals: de waarde van de openbaring waar de christelijke filosofie aan vasthoudt, en het denken van de mogelijkheid van een verschijnen, waar de fenomenologie zich op baseert. Het bestuderen van het verschijnen van God in het denken heeft in dit onderzoek daarom ook mede als bedoeling de situatie omtrent de verhouding tussen denken en geloven opnieuw en op een nieuwe wijze bespreekbaar te maken. Maar daartoe zal de vraagstelling zich op eigen kracht moeten ontwikkelen. Dit onderzoek is dus op zoek naar het verschijnen van God in het denken, en dat is een benadering die de christelijke filosofie zoals die zich in de genoemde werken voordoet, kennelijk niet kan bieden.

Zo gezien, dat wil zeggen vanuit het licht dat de verschijning van *La Philosophie chrétienne d'inspiration catholique* (2006) werpt op de situatie van de christelijke filosofie, is de huidige christelijke filosofie wel de mede-eigenaar van de vraagstelling, maar kan ze niet de gespreksleider zijn in dit onderzoek over de verhouding tussen denken en geloven en over het verschijnen van God daarin. Haar beklemtoning van een zeker ontisch a priori in de filosofie, in de vorm van een extrinsieke objectiviteit waarover 'een informatie' (Tilliette) bestaat, en haar afwijzende houding ten opzichte van de hedendaagse filosofie, blokkeren die rol voor dit onderzoek. Bovendien geeft de christelijke filosofie een interpretatie van Blondel, aan de hand van wiens werk we de problematiek willen bestuderen, waar fundamentele kritiek op mogelijk is.

Schmidinger geeft een nuancering die een iets andere benadering toont. Volgens hem kan de filosoof die autonoom te werk gaat tot een ontmoeting met Christus komen, tot een Christuservaring, in welk geval de situatie eruitziet zoals Coreth en Tilliette die beschrijven. Deze benadering van Schmidinger heeft weet van een werkelijkheid buiten het denken, maar lijkt in het denken geen aanname vooraf te doen. Toch levert dat een probleem op: de wijze waarop volgens hem God verschijnt ten opzichte van het denken is niet verbonden met, of ontstaan uit dat filosofisch denken zelf, omdat dat denken blijkbaar ook zonder een dergelijk ontmoeting kan. Het denken raakt of beïnvloedt dat buiten-het-denken-staande niet wezenlijk. De verschijning van God die Schmidinger aanduidt, veronderstelt de tussenkomst van

een ervaring, namelijk de ervaring van een ontmoeting die bemiddelt tussen het denken en iets dat buiten dat denken reeds zelfstandig bestaat. Er is in deze christelijke filosofie volgens Schmidinger kennelijk geen noodzaak om het transcendente te zien als ook uit het denken zelf voortvloeiend. Deze benadering ontkomt op het eerste oog aan de moeilijkheid van de aanname vooraf, maar ze ontsnapt daar toch niet aan, want ze schiet een aspect van het doel van dit filosofisch onderzoek voorbij: namelijk dat van de inwendige verbinding van het denken met het verschijnen van God daarin.

In de bijdragen van Coreth, Tilliette en uiteindelijk ook Schmidinger verschijnt God niet, maar is die, ook filosofisch, reeds verschenen op een wijze waarop het menselijk bestaan geen invloed heeft, en waarvoor het denken van geen betekenis is. Dit onderzoek kiest een andere weg, niet omdat er aan de christelijke openbaring getwijfeld wordt, of omdat het bestaan van God, of een ervaring daarvan, in zijn algemeenheid onaanvaardbaar zou zijn, maar omdat dit onderzoek het verschijnen van God in het filosofisch denken zelf wil bestuderen en niet het reeds verschenen zijn. Bovendien zoekt dit onderzoek naar een verschijnen dat het menselijk autonoom denken als situatie behoeft, daar onlosmakelijk mee verbonden is en niet van buiten tegen het denken wordt aangeplakt. Het gaat dus niet over het denken van de openbaring, maar over de openbaring van het denken.

Men zou kunnen tegenwerpen dat onder de benaderingswijze van ons onderhavig onderzoek evengoed een opvatting van God zit, namelijk die van een God die verschijnen *kán* in het denken. Maar daar zit niet de moeilijkheid. Het gaat er immers niet om dat God op geen enkele wijze zou kunnen bestaan bij de aanvang van dit onderzoek of van het denken in het algemeen, maar het punt is dat het bestaan van God filosofisch gesproken bij de aanvang geen rol speelt. Dat betekent niet een tijdelijk ongelovig zijn van de filosoof, maar een zo serieus mogelijk nemen van het autonome denken van de mens. Vervolgens kan dat wat, of degene die, verschijnt in samenhang gebracht worden met de christelijke openbaring. Maar als die buitenfilosofische gegevens al vooraf argumentwaarde krijgen in de filosofie, en dat is het geval in de huidige christelijke filosofie, worden de grenzen van de filosofie en van dit onderzoek overschreden. Dat wil niet zeggen dat men dan buiten de waarheid is, maar wel dat men zich buiten de filosofische discussie stelt. Dat proberen we hier te vermijden.

Ons onderzoek wil nagaan hoe in het denken zelf, een denken dat zichzelf verantwoordt, de zich openbarende God uit de Schriften verschijnt, en dan niet als een van dat denken losstaande ontmoeting, maar als een verschijnen dat verbonden is met dat denken. Het zoekt naar een verschijnen dat de mens tegemoet treedt, en dus naar een God die in het autonome denken van de mens een initiatief neemt dat noodzakelijk deel uitmaakt van dat denken, zonder dat het menselijk initiatief erdoor wordt verstoord. De vraag is dan: hoe verschijnt God in het denken, hoe openbaart hij zich zonder een 'denkproduct' te worden, maar ook zonder van dat denken onafhankelijk

(extrinsiek) te zijn, en zonder vrijblijvend of juist dwingend te zijn? Hoe verhouden zich tot elkaar het denken en het geloven, die zowel losstaan van elkaar als met elkaar verbonden zijn? In de onderzoeksvraagstelling staat de verhouding binnen het denkproces als zodanig centraal, en niet het resultaat en ook niet de waardering, wetenschappelijk, persoonlijk of existentieel, van het resultaat van dat denken.

Zo opgevat beweegt dit onderzoek zich wel op het terrein waar ook de christelijke filosofie actief is, maar bevindt het zich niet binnen de christelijke filosofie.

In de benadering van het onderhavige onderzoek kan de autonome filosofie met het geloven in spanning komen, maar dat betekent niet dat dit denken fout is en zich dan moet bijstellen, noch dat het betreffende geloofspunt moet worden bijgesteld of afgeschaft. Het betekent dat er dan nog geen conclusies mogelijk zijn, en dat er nadere studie nodig is.

De vraagstelling van dit onderzoek bevindt zich dus tussen twee, op het oog zeer tegenstrijdige uitgangspunten: enerzijds de autonomie van de filosofie die niets accepteert wat niet redelijk begrepen kan worden vanuit het menselijk denken, en anderzijds de christelijke overtuiging dat de ontmoeting met God op ons toekomt, dat de God van de in de traditie aangereikte openbaring ons denken binnenvalt. De vraag is of en hoe beide uitgangspunten samenhangen.

Het betreft geen vrijblijvende vraagstelling. Er is integendeel een zekere urgentie. Het is dringend noodzakelijk dat er een aansluiting wordt gevonden tussen denken en geloven, en tussen het hedendaagse denken en de christelijke traditie, omdat beide zich in onze tijd alsmaar verder uiteen lijken te bewegen. Dit onderzoek haakt daarom aan op het moment van het stilvallen van de christelijke filosofie en het zal zoeken naar een kritische lezing van het werk van Blondel, want de rol van zijn denken lijkt hier cruciaal te zijn. De christelijke filosofie houdt aan Blondel vast als een baken, maar ondertussen doorziet ze haar eigen interpretatie van diens denken niet en blokkeert ze het debat met de hedendaagse filosofie. Blondel, die getracht heeft deze kwestie tot op het bot te onderzoeken,⁷⁸ moet worden bevrijd uit deze klem. En daarmee kan, zoals we nog zullen zien, eveneens de christelijke filosofie worden geopend, die zichzelf gevangen zet en het gesprek met de hedendaagse filosofie in onbesproken vragen verstikt.

Een voor onze vraagstelling interessante verwijzing hebben we gevonden in het voorwoord van Tilliette, die het bestaan van de aansluiting tussen Blondel en Marion lijkt te bevestigen, maar helaas niet verder bespreekt — wat wel mogelijk was geweest, omdat enkele belangrijke teksten van Marion al beschikbaar waren ten tijde van de samenstelling van het hier besproken naslagwerk, en zeker bij het voorbereiden van de Franse bewerking. Een lacune opmerken houdt echter meteen een opdracht in: om ons eigen

⁷⁸ Vgl. Henry Duméry, *Blondel et la religion*, 1954, p. 13.

denken over geloven te begrijpen, moet de bijdrage daaraan van Blondel in samenspraak met de hedendaagse filosofie opnieuw onderzocht worden, en daartoe moeten de mogelijkheden worden beproefd die vermoed worden in het werk van Marion.

De verwachting is dan ook dat het werk van Blondel, wanneer de interpretatie ervan gecorrigeerd wordt, een verbinding kan leggen tussen de christelijke filosofie en het moderne denken over het geloof.

Misschien had Blondel gelijk met zijn opmerking dat de ware christelijke filosofie nog geschreven moet worden.⁷⁹

Voordat we ons in het volgende deel op de inhoud van Blondels werk zullen toeleggen, zullen we eerst het terrein moeten effenen ten behoeve van een kritisch verstaan van Blondel: hoe is dat werk tot stand gekomen en hoe is het dat werk in de recente geschiedenis vergaan? Was het op een andere manier te begrijpen geweest?

1.2 God denken in Frankrijk (1893-1960)

Om de vraag naar het verschijnen van God in het denken van Blondel te kunnen bestuderen, maar ook om de interpretatie van zijn teksten te kunnen analyseren en daarbij zo dicht mogelijk bij zijn bedoeling te komen, is het nodig om in enkele grote lijnen de eigentijdse context van het werk van Blondel te schetsen. Daarbinnen kunnen we dan de ontwikkeling en doorwerking van dat oeuvre beschrijven op de punten die van belang zijn voor ons thema. We nemen daartoe de periode vanaf 1893 (Blondels promotie) tot aan ongeveer 1960, toen het grote debat over de christelijke filosofie tot stilstand kwam. Deze periode zullen we in tweeën delen, met het overlijden van Blondel kort na de Tweede Wereldoorlog (1949) als scheiding.

1.2.1 *Van 1893 tot de Tweede Wereldoorlog*

De eerste publicaties van Blondel verschijnen in de laatste jaren van de xix^e eeuw, maar het grootste deel van zijn oeuvre komt tot stand in de eerste decennia van de xx^e eeuw. In zijn leven ontwikkelen zich drie oorlogen, waarvan de laatste twee zijn werk ruw onderbreken en bekenden uit zijn leven wegrukken. Blondel overlijdt kort na de afloop van de Tweede Wereldoorlog, in 1949. Wetenschappelijk, maatschappelijk en politiek gezien is de periode rond de vorige eeuwwisseling een tijd van grote vernieuwing, van technische en geestelijke vooruitgang en van demografische uitbreiding. Industrialisatie, urbanisatie maar ook kolonisatie nemen een hoge vlucht en leiden tot spanningen die in de Franse samenleving nieuw zijn. Nieuwe politieke bewegingen ontstaan zoals socialisme, communisme en mede onder invloed van Blondel,

79 M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 54 (OC, Vol. II, 1997, p. 140).

de christendemocratie. Rond de oorlogen verandert de rol van Frankrijk als dominante macht in Europa. Ook het menselijk zelfverstaan maakt grote omwentelingen door: nieuwe wetenschappen als psychologie en sociologie ontwikkelen zich en de kunst slaat geheel nieuwe wegen in. De ontwikkeling van nieuwe analysemethoden (bijvoorbeeld de fenomenologie, het marxisme, en het kritisch-historisch onderzoek) en van nieuwe natuurwetenschappelijke inzichten (de relativiteitstheorie, de chemie en de biologie) vragen een nieuw begrip van het menselijk leven en een ander onderwijs. Al die ontwikkelingen laten sporen na in het werk van Blondel.

1.2.1.1 *De interne spanning van het katholieke ideaal*

Ook binnen de Kerk blijven de veranderingen niet uit: er is rond de vorige eeuwwisseling een grote spirituele opleving waarneembaar, na een periode waarin religie (en in Frankrijk leest men dan hoofdzakelijk: catholicisme) niet met de rede verenigbaar werd geacht, en er van staatswege geen aandacht of bescherming aan werd gegeven. Nieuwe vormen van spiritueel leven, bekeringen van bekende intellectuelen en vooral veel literaire beschouwingen over het geloof doen van zich spreken. Ook het pauselijk gezag ontwikkelt een andere houding: het bekritiseert niet langer alleen afdwalingen, maar het begint ook de waarheid van het geloof op een positieve manier te verwoorden,⁸⁰ zoals in de sociale leer. Men ervaart de hoop van het collectieve, populaire en concrete ideaal.⁸¹ Ondertussen blijven de katholieke theologie en de filosofie achter bij deze ontwikkelingen: jonge studenten, waaronder ook katholieke, raken ontevreden over de abstractie en het formalisme in de rationalistische filosofie, die het gevolg waren van de eenzijdige academische aandacht voor positivisme en het neo-kantianisme. De staatsgestuurde academische wereld blijft deze rationalistische koers vooralsnog aanhouden. In de katholieke wereld is men, mede door de kerkelijke leiding daartoe aangezet,⁸² intussen wel begonnen met het opnieuw bestuderen van het werk van Thomas van Aquino en de scholastiek, juist op basis van nieuwe wetenschappelijke methodes. Dat lijkt echter om te slaan in een nieuw integrisme. De katholieke theologie slaagt er rond de eeuwwisseling en aan het begin van de XIX^e eeuw niet in, net zoals dat de filosofie niet lukt, om een gesprekspartner te worden van de wereld die in beweging komt, maar blijft in zichzelf gesloten, klerikaal en afkerig van nieuwe inzichten. De kerkelijke leiding begint zich wel op een

⁸⁰ Claude Langlois, *Catholicism*, 2006, p. 170.

⁸¹ Blondel beschrijft zelf dat klimaat in het eerste deel van Frédéric Lefèvre/M.B., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928. Dat boek verscheen in de collectie 'La NEF' (Nouvel Essor Français), van de uitgeverij Spes, die wordt omschreven als de collectie van 'la renaissance catholique'. Paul Archambault spreekt in die tijd in zijn Blondelstudie, veelzeggend 'opgedragen aan de jeugd', van een 'renaissance idéaliste' (Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, p. 36 n.). In datzelfde jaar verschijnt ook een bundel getiteld *La Renaissance religieuse* (Georges Guy-Grand, éd.) waaraan zowel een aantal van Blondels vrienden, als ook een paar tegenstanders meewerken.

⁸² Paus Leo XIII, *Aeterni Patris*, 1879.

nieuwe manier met allerlei kwesties in te laten, maar dat zijn nog niet de kwesties die gelovigen als belangrijk ervaren. De nieuwe ervaring in intellectuele kring enerzijds, maar ook de afnemende katholiciteit in urbane en industriële omgevingen anderzijds — een afname die in het midden van de xx^e eeuw het besef opriep dat Frankrijk weer een missieland was geworden⁸³ — vinden vooralsnog geen antwoord. Intellectuelen beginnen de grote systemen in het denken en in de politiek te wantrouwen en behoefte te krijgen aan nieuwe antwoorden op vragen die ontstaan zijn uit de wetenschappen en uit de wereld van de missies en kolonies, maar vooral ook uit de noden van het eigen leven, dat een nieuw engagement zoekt met de veranderende wereld. Er wordt gezocht naar een alternatief, naar een dimensie van het menselijk bestaan die vergeten lijkt in de eenzijdige rationaliteit: die van ervaring, spiritualiteit en religie. Meer en meer gaat de katholieke intelligentsia samenvallen met de critici van de neoscholastiek. Niet alleen de gewaarwording dat het filosofisch denken niet aansluit op de praktische vragen is opmerkelijk, maar ook het feit dat dat praktische leven zelf als een probleem wordt ervaren, en dat in toenemende mate.

Blondel begeeft zich precies in deze oplopende spanning: hij probeert een nieuwe filosofie te ontwikkelen die in staat is om het katholieke geloof te begrijpen in de veranderende wereld. Hij legt zich vooral toe op een filosofie die aansluit bij de nieuwe praktische spiritualiteit. Hij zoekt een nieuw moreel idealisme dat reenschap kan geven van de wetenschappelijke vondsten en van de wereld die zich op allerlei fronten op nieuwe wijze opent. Aanvankelijk, in zijn vroegste werken, is de apologie de kapstok en eist Blondel in de filosofie een serieuze plaats op voor de religie, maar allengs verschuift zijn aandacht van verdediging naar het zelfonderzoek van het denken dat zich van zijn geloof bewust is.

Blondel komt met zijn onderzoek welhaast vanzelfsprekend in de crisis terecht van het modernisme, waarmee hij zich als filosoof aan een staatsuniversiteit weinig inlaat, maar onder pseudoniem des te meer. Pas na zijn pensionering, in de jaren dertig, als de debatten over de christelijke filosofie losbarsten, werkt hij zijn oorspronkelijke ideeën verder uit. Ondertussen zijn studenten en bewonderaars van Blondel een nieuwe theologie aan het ontwikkelen met behulp van Blondels inzichten. Deze nieuwe theologie gaat pas na de Tweede Wereldoorlog het katholieke denken zodanig beïnvloeden, dat het leidt tot een nieuwe visie op de verhouding tussen Kerk en wereld.

Blondel is één van de filosofen die het denken van de oude tijd naar de nieuwe tijd probeert over te hevelen. De vraag blijft of hij begrepen wordt, want zijn opstelling levert hem verdachtmakingen op van degenen die op de oude lijn doorwerken, en

⁸³ In 1943 veroorzaakten twee priesters, Henri Godin en Yvan Daniel, opschudding in de katholieke wereld met hun boek *La France, pays de mission?*, dat een van de startsignalen werd voor nieuwe, op de maatschappij gerichte initiatieven vanuit de Kerk, zoals de beweging van de priesterarbeiders.

ook van de vernieuwers van het filosofisch en theologisch denken die volledig breken met oude tradities. Blondel bevindt zich precies in het scharnier van het nieuwe filosofisch tijdvak dat aanbreekt.

We zullen in het volgende Blondels oplossing voor de spanning tussen filosofie en het praktisch geloven naar voren halen. Maar eerst zullen we een portret van deze schrijver en zijn oeuvre schetsen tegen de achtergrond van zijn tijd.

‘De filosoof van Aix’

Over het leven van Blondel is veel bekend en er verschijnen nog steeds nieuwe beschrijvingen.⁸⁴ Een aantal daarvan is al geschreven gedurende zijn leven en aan enkele beschrijvingen en studies werkte hij zelf mee.⁸⁵ Ook is veel persoonlijk materiaal beschikbaar, zoals zijn dagboeken (*Carnets Intimes*, 1961 en 1966), uitgebreide correspondenties en aantekeningen. De meeste van de studies raadplegen elkaar, zodat steeds hetzelfde beeld herhaald blijft. Dat beeld is dat van een fragiele wijze en oude man, een heilige die ascetisch leefde en niet moe werd studenten en schrijvers van advies te dienen; een genie dat ondanks zijn handicap (toenemende blindheid) en forse tegenwerking het zonder ophouden op bleef nemen voor het katholieke geloof en de verbondenheid daarvan met de filosofie en tal van maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen. Volgens datzelfde beeld zou hij de belangrijkste ontwikkelingen in het denken hebben voorzien en in gang gezet. We zullen hier trachten dit gebruikelijke beeld enigszins bij te stellen, door in een korte levensbeschrijving een paar ongebruikelijke bronnen aan het woord te laten, maar vooral door hem vervolgens zelf aan het woord te laten en hem systematisch anders dan gebruikelijk te lezen.

Blondel leidt van de buitenkant een rustig familiaal en werkzaam leven, passend binnen de toenmalige gegoede Franse burgerij, maar bevindt zich met zijn werk te midden van heftige stormen op geestelijk en maatschappelijk terrein, waarin hij vooral

⁸⁴ De meest uitgebreide beschrijving van leven en werk van Blondel is Oliva Blanchette, *Maurice Blondel: a Philosophical Life*, 2010. Belangrijke bronnen over Blondel vormen de oeuvres van René Virgoulay en Claude Troisfontaines, met name is onmisbaar hun gezamenlijke werk: R. Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, 1975-1976. Interessante informatie over het tot stand komen van onderdelen van Blondels werk zijn ook te vinden in publicaties van Henry Duméry, die als jonge student Blondel gekend heeft en met hem heeft gewerkt. Daarnaast zijn er diverse kortere en goede beschrijvingen, bijv.: Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, 1963. Voor het Nederlands taalgebied zijn te noemen: Albert Poncet, *Kerngedachten van M. Blondel*, 1966; Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993.

⁸⁵ Bijv.: Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928 en: Frédéric Lefèvre/M.B., *L'itinéraire philosophique*, 1928. De journalist Lefèvre neemt Blondel een interview af dat door Blondel wordt aangevuld tot een volledig boek (zie noot 81). Dat boek wordt een belangrijke gids voor studies over Blondel. De heruitgave uit 1966 (bij Aubier) staat op naam van Blondel. Vlak voor zijn dood schrijft hij nog een voorwoord in Henry Duméry, *La philosophie de l'Action*, 1948, dat eveneens in het vervolg een belangrijk, maar niet onomstreden, commentaar is geworden.

schriftelijk participeert. Hij werd geboren op 21 november 1861 te Dijon in een oude welgestelde familie van juristen in de Bourgogne,⁸⁶ de regio waar hij mee verbonden bleef al vestigde hij zich later in Aix-en-Provence. Op het lyceum in Dyon maakte Blondel kennis met de filosofie van Maine de Biran. Aan de universiteit van Dijon koos hij voor de filosofie en kreeg hij belangstelling voor Leibniz. Hij zette zijn studie van 1881 tot 1884 voort aan de Ecole Normale Supérieure waar hij colleges volgde bij Lachelier en Ollé-Laprune⁸⁷ en waar hij tegen de stroom in zijn ambitie om katholiciëit vanuit de rede te denken, ontwikkelde tot zijn these.⁸⁸ Tussen 1884 en 1889 gaf hij les aan lycea in Chaumont, Montauban en Parijs en als vervanger was hij tijdelijk aan de universiteit van Aix-en-Provence verbonden. Vanaf 1889 trok hij zich terug om zijn beide thesen voor te bereiden, die hij op 7 juni 1893 verdedigde. Hij slaagde overtuigend, na een langdurige en intense zitting. Zijn promotie werd begeleid door Boutroux en omvatte zoals gebruikelijk twee thesen: één (in het Latijn) over de vinculum-theorie van Leibniz (*De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, 1893) en één (in het Frans) over de menselijke handeling (*L'Action*, 1893), dat een klassieker in de Franse filosofie is geworden. Na de promotie zag Blondel af van zijn plan priester te worden en in 1894 huwde hij Rose Royer (gestorven in 1919). Tijdens de huwelijksreis naar Rome hadden zij een persoonlijk gesprek met paus Leo XIII die Blondel aanmoedigde in zijn werk. Het wordt aan het toenmalige wantrouwen ten aanzien van zijn onderwerp (geloof en filosofie bijeenbrengen) geweten dat hij maar moeizaam een professoraat kreeg. Als assistent kon hij aan het werk aan de universiteit in Lille en later weer in Aix, waar hij in 1899 tot professor werd benoemd. Hij bleef daaraan verbonden tot 1927 toen hij door opkomende blindheid het lesgeven moest staken. Blondel bleef echter actief in de filosofie, de sociale leer, de oecumene en de politieke theorie. Zo

⁸⁶ Een kijkje in de persoonlijke waarneming door Blondel van zijn omgeving bieden zijn bewaard gebleven foto's. Blondel was een bovengemiddeld getalenteerde amateurfotograaf. Over de door hem gemaakte collectie, die bewaard wordt in het Museum voor Fotografie te Charleroi, bestaat een studie: Carl Havelange, *Maurice Blondel: une énigme photographique*, 2005. Enkele van de bekende foto's van Blondel uit het begin van de XIX^e eeuw blijken zelfportretten.

⁸⁷ Aan hem zou Blondel later een boek wijden (*Léon Ollé-Laprune: l'achèvement et l'avenir de son œuvre*, 1923). Ollé-Laprune was een zeer bewust en devote katholiek, bij wie Blondel veel aansluiting vond. Benrubi noemt Ollé-Laprune 'de vader van het filosofische modernisme' (d.w.z. in de originele Duitse versie, zie Isaak Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928, p. 494; in de Franse vertaling heet het slechts 'précurseur', zie J. (i.p.v. Isaak) Benrubi, *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Vol. II, 1933, p. 983). Blondel droeg aan Ollé-Laprune zijn *L'Action* (1893) op. De verhouding met hem wordt scherp wanneer Blondel in *Lettre sur les exigences* (1896) kritiek formuleert op een variant van de apologetiek waarvan hij Ollé-Laprune als een representant ziet. Blondel was onder de indruk van Ollé-Laprunes morele kracht en radicaliteit, die Blondel ook bij Pascal zou vinden.

⁸⁸ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 16 wijst erop dat voor Blondel net als voor Pascal de religieuze overtuiging onaantastbaar is, maar dat Blondel dat, anders dan Pascal, vanuit de rede wil tonen.

schreef hij in 1939 een fel filosofisch commentaar tegen het nationaalsocialisme.⁸⁹ Na zijn emeritaat bleef hij publiceren, tot daags voor zijn overlijden op 4 juni 1949 te Aix.

Blondels studenten schetsen een beeld van een professor die hen uitdaagde zelf te filosoferen en de filosofie te verbinden met een authentieke manier van leven.⁹⁰ Zo beschrijft Jacques Paliard, leerling en opvolger van Blondel, hem als een docent die in alle uithoeken van Frankrijk de roep had dat hij de gedachtegang omkeerde en niet van denken naar handelen, maar van handelen naar kennen ging.⁹¹ Die dynamiek paste bij het idealistische klimaat van die dagen. Verschillende studenten van Blondel komen dan ook in de politiek terecht, steeds ter linker zijde.

Twee later vooraanstaande intellectuelen binnen de Franse Communistische Partij (PCF), Henri Lefebvre en Roger Garaudy, die ook beiden in grote spanning met hun partij zouden komen, herinneren zich hoe zij door Blondel gevormd werden. Lefebvre⁹² beschrijft hoe Blondel de aanschijn had van een oude man die geliefd door zijn vrouwelijke studenten ‘Le Matou’ (de kater) genoemd werd vanwege zijn voorkomen: zijn kleine ronde en bebaarde hoofd en levendige ogen, en de zwarte foulard die hij droeg op weg naar de faculteit. In zijn lessen beteugelde hij, volgens Lefebvre, zijn mysticisme en streefde hij naar een onbereikbare precisie en historiciteit. Wie hem kende, kon zien dat er achter de professor een persoonlijk denker schuil ging, die zeer geraakt werd door de aanvallen van de dogmatici en de beschuldiging van modernisme.⁹³ Volgens Lefebvre had deze ontmoeting met de Kerk Blondel

⁸⁹ M.B., *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, 1939.

⁹⁰ Een overtuiging die Blondel bij zijn leermeester Ollé-Laprune, door hem toegepast op het katholieke leven, had gevonden. Henry Joly, Blondels vroegere leermeester aan de universiteit van Dyon, typeert de wijze waarop Ollé-Laprune met zijn studenten omging als volgt: ‘Tussen zijn speculatieve filosofie en zijn praktische filosofie heeft hij een nauwe verbinding gelegd: het was zijn idee van het leven, waarvan hij wenste dat iedere jonge filosoof de, wat hij noemde, totale ervaring zou hebben’ (Henry Joly, in: *Revue du clergé français*, 1898, p. 222, geciteerd in: Brocardus Meijer, *De eerste levensvraag*, [1940], p. 208 n.).

⁹¹ Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 19 v.

⁹² Henri Lefebvre, *La somme et la reste*, 1959, Vol. II, pp. 357-370.

⁹³ Blondel stond niet alleen op gespannen voet met het antimodernisme, maar ook met de *Action française*, die juist, zo schrijft Lefebvre, in Aix veel aanhang had omdat de leider daarvan, Charles Maurras, daarvandaan kwam. Volgens Lefebvre zou alleen de kleine burgerij van Aix trots zijn op Blondel, de kleine, katholieke en democratische, bijna socialistische, denker en tegenstander van Maurras. De *Action française* was een tijdschrift en later een nationale beweging die ontstond na de Dreyfusaffaire, met de bedoeling de Franse natie en monarchie te steunen tegen de ontwikkeling van de (christen)democratie in, waarin Blondel actief was. De beweging zocht aansluiting bij de katholieken, maar was volgens Blondel en diens vriend Laberthonnière allerm minst katholiek. Vooraanstaande katholieken verdedigden de beweging, zoals Garrigou-Lagrange, Maritain en De Tonquédec — allen tegenstrevers van Blondel (over de controverse tussen Blondel en Maritain over o.m. deze kwestie, zie Jean-Hugues Soret, *Philosophies de l’Action catholique*, 2007 en de artikelen die Blondel uitgaf onder het pseudoniem Testis, verzameld in M.B., *Une Alliance contre nature*, 2000). In het heetst van de strijd brachten deze verdedigers van de *Action française* de controverse

gedoofd en was hij altijd wat gegeneerd, onvrij, en leek hij steeds te speuren naar een inquisiteur in de zaal of daarbuiten die met zijn stellingen een brandstapel zou kunnen opbouwen. Aanstekelijk enthousiast was hij als hij over Augustinus sprak (en daarbij, merkt Lefebvre op, het thomisme vermeed). Volgens Lefebvre vorderde Blondel stap voor stap, vechtend tegen zijn natuur, met af en toe een lichtflits in het meestal ondoordringbare duister. Het valt Lefebvre op dat Blondel vaak over de liefde sprak — in het universitair klimaat van toen niet gebruikelijk — en dat hij daarmee de studenten en vooral kennelijk de studentes geraakt heeft. Voor een aantal jonge gelovige studenten betekende het volgen van Blondels colleges het doorbreken van het conformisme. Er was iets geniaals in Blondels denken, zo vindt Lefebvre die vreest dat ze zullen verliezen wanneer hij ander werk van Blondel zou lezen dan de oorspronkelijke *L'Action*.

Een jongere medestudent van Lefebvre, Roger Garaudy,⁹⁴ kijkt twintig jaar later als gewezen PCF-ideoloog ook terug op de laatste conferenties (celebrations) van Blondel, die inmiddels al met lesgeven was gestopt. Ook Garaudy schrijft over een sfeer van idealisme, ontstijging aan de beperking, ontdekking en ontluiking van de liefde, en over hoe Blondels opvolgers het respect voor de meester hooghielden.⁹⁵ Hij beschrijft hoe de thema's van Blondel hem als adolescent raakten en dat zijn blijven doen.⁹⁶ Zo heeft hij, geïnspireerd door Blondels opmerking 'steeds de twee uiteinden samen te houden', altijd de dialoog gezocht tussen verschillende ideologieën. Dat heeft hem voortdurend spanningen opgeleverd met officiële instanties.

aan bij het Vaticaan, waarop Laberthonnière een spreekverbod kreeg opgelegd en het blad van Blondel, *Annales de philosophie chrétienne*, stopte (1913). Het leergezag veroordeelde uiteindelijk de beweging (d.m.v. bekrachtiging van de verboden uit 1914) in 1926. In 1939 werden de veroordelingen opgeheven, maar na de oorlog verdween de inmiddels uiterst rechtse beweging, die Pétain trouw was gebleven.

⁹⁴ Tijdens het redigeren van deze tekst kwam het bericht dat Garaudy op 13 juni 2012 gestorven is. Hij is 98 jaar geworden.

⁹⁵ Roger Garaudy, *Mon tour de siècle*, 1989, p. 41.

⁹⁶ Roger Garaudy, *Parôle d'homme*, 1975, p. 93. (Nederlandse vertaling: Roger Garaudy, *Het hart op de tong*, 1976, p. 64.) Garaudy verkeert net als Lefebvre in de veronderstelling dat *L'Action* (1893) veroordeeld was, maar dat is onjuist. Blondel verbood zelf in 1893 al de herdruk van zijn these, omdat hij een nieuwe versie wilde maken (zie noot 168). In Nederland bestaat daar een nog verder gedramatiseerd beeld van. Dat blijkt uit de vertaling van een passage uit *Parôle d'homme* waarin Garaudy verhaalt hoe hij en zijn medestudenten elkaar heimelijk een exemplaar doorgaven ('nous nous passions et cachette') van het veroordeelde proefschrift ('thèse condamnée'). Het imago van de meester die zijn eigen proefschrift niet had willen heruitgeven zodat heimelijke kopieën de ronde deden, was inmiddels uitgegroeid tot een veroordeling. Garaudy meldt nog steeds zo'n overgetypt exemplaar te bewaren als een kostbare herinnering ('comme un tison', wat behalve herinnering ook 'rest van deels verbrand materiaal' kan betekenen). In de Nederlandse vertaling door een katholiek op wie blijkbaar het antimodernisme een grote indruk heeft gemaakt, is dat in veel grotere dramatiek omgezet: 'als studenten in het geheim gepassioneerd', en: 'een van de brandstapel gered gestencild exemplaar'.

Weer twintig jaar later schildert Jean Guitton⁹⁷ zijn ontmoeting met Blondel. Deze hielp hem in 1924 bij het vinden van het onderwerp voor zijn these. Guitton typeert hem als een echte meester, een heilige die het nooit geworden is, een ‘saint laïque’,⁹⁸ maar ook als iemand die uit de tijd was geraakt, ‘want hij stierf in 1950 [feitelijk: 1949] met een puntbaard zoals die gebruikelijk was in 1890’, zo verhaalt Guitton.⁹⁹ Volgens Guitton was Blondels denken en religiositeit meer verwant met dat van Bergson, maar was hij menselijk meer betrokken bij zijn studievriend Brunschvicg, tot wiens spiritualiteit hij zich verhiel als Pascal tot Spinoza. Maar anders dan Pascal wil Blondel, volgens Guitton, de God van de filosofen en die van Abraham bijeenhouden.¹⁰⁰

Blondel, zo herinnert Paliard zich, becommentarieerde de werkstukken van zijn studenten niet alleen op hun neergeschreven ideeën, maar ook op de diepere lagen die in die gedachten onbewust schuilgingen, en dat met zo veel aantekeningen dat men sprak van een tweede dissertatie in de kantlijn.¹⁰¹ Van zijn grote welwillendheid en vermogen om dieper door te dringen, zo is bij alle studenten terug te lezen, ging naast een uitdaging ook een zekere dreiging uit. Blondels kritiek werd vaak pas later begrepen. Blondel bracht zijn studenten in een hogere stemming, waarin zij niet alleen filosofisch inzicht opdeden, maar ook gelovig vertrouwen.¹⁰²

Paliard vat dat proces samen:

Dat zal precies een van de hoogste taken zijn van het Blondélisme om deze filosofie van de religie te vestigen die tegelijkertijd de autonomie van de rede bewaart en die de transcendentie en de onschendbaarheid van het dogma herkent en onderhoudt.¹⁰³

Blondel probeerde alles te begrijpen ‘sous le signe de la charité’, en liet zien, zoals een van Paliards kameraden formuleerde, dat de rede groeit in geloof.¹⁰⁴

Schets van een œuvre en een filosofisch project

Het is ondoenlijk om hier alle werken van Blondel te noemen,¹⁰⁵ bovendien groeit de omvang nog steeds, want er worden in zijn archieven nog steeds teksten,

⁹⁷ Jean Guitton, *Mon testament philosophique*, 1997, p. 163 v.

⁹⁸ Uitdrukking van Xavier Léon, geciteerd in Jean Guitton, *Maurice Blondel*, 1969, p. 12.

⁹⁹ Jean Guitton, *Mon testament philosophique*, 1997, p. 167.

¹⁰⁰ Guitton heeft Blondel, Bergson en Brunschvicg nog over elkaar horen spreken (Jean Guitton, *Maurice Blondel*, 1969, p. 12).

¹⁰¹ Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 31.

¹⁰² Valensin en De Montcheuil beschrijven in *Maurice Blondel*, 1934, p. 5 Blondels lessen als ‘onvergetelijke agapè van de geest’.

¹⁰³ Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 45.

¹⁰⁴ Paliard citeert Léo Latil: Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 29.

¹⁰⁵ De Blondelbibliografie van Virgoulay en Troisfontaines (1973) komt aan ruim vijfhonderd titels. Door Albert Raffelt wordt m.b.v. de universiteit van Freiburg een bibliografie bijgehouden van primaire en secundaire literatuur: <http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/02/>

aantekeningen en brieven gevonden die niet zijn uitgegeven.¹⁰⁶ Ook is er over de ontstaansgeschiedenis van Blondels werken veel bekend.¹⁰⁷ Hier stippen we enkel de werken aan die in het verder onderzoek een rol zullen spelen.¹⁰⁸

Van Blondels werk is tot op de dag van vandaag zijn aangevulde proefschrift *L'Action* (1893) het meest bekend — en verguisd. De bekendheid van dit werk heeft legendarische proporties bereikt en hoewel hijzelf herdruk verbood, wordt het sinds zijn dood nog steeds uitgegeven. Voor zijn tweede these, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (1893), is tot Blondels teleurstelling de belangstelling altijd geringer geweest. Na deze theses werpt Blondel zich in het toen actuele debat over de apologie met *Lettre sur les exigences* (1896).¹⁰⁹ Hij komt daardoor en door de publicatie van *Histoire et dogme* (1904) in de kring van denkers terecht die pleiten voor de toepassing van moderne wetenschap en filosofie in het verstaan van het christelijk geloven, maar van de stroming die deze ideeën zo verregaand toepast dat het geloof erdoor verandert, het modernisme, neemt hij afstand.¹¹⁰ Meer dan twintig jaar lang is hij een belangrijk medewerker van het door André Lalande gedi-rigeerde *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902-1923).

L'Action (1893) bracht Blondel in debat met zowel degenen die geen inmenging van het geloof in het denken duldden (vooral de neo-kantiaanse universiteitsgeleerden) als met degenen die de inmenging van het denken in het geloof bedreigend vonden (vooral neo-thomistische critici). Deze debatten verwerkte hij in zijn filosofisch werk. Zijn voornemen om *L'Action* (1893) te herschrijven komt pas na zijn pensionering tot uitvoering. Tussen zijn promotie en zijn pensionering schrijft Blondel voornamelijk artikelen.

Blondels werk is wel aan het Vaticaan voorgelegd, maar nooit veroordeeld.¹¹¹ Waar officiële kerkelijke documenten kritiek leveren op gedachten die ook aan Blondel worden toegeschreven, heeft hij steeds duidelijk gemaakt waar het precieze verschil gelegen is. In de jaren twintig en dertig wordt hij gezien als de grote autoriteit op het

blondel/blondelofr.html (oktober 2012). Veel werken van Blondel zijn, helaas niet helemaal foutloos in o.a. de paginering, op internet te vinden via de universiteit van Quebec: <http://classiques.uqac.ca/> (oktober 2012).

¹⁰⁶ Om het erfgoed te beschermen (zo zijn bijvoorbeeld veel tijdschriften waaraan Blondel meewerkte na de oorlog verdwenen), is m.b.v. de universiteit van Lyon het *Centre Blondel Lyon-Aix* opgericht. Blondels archieven worden bewaard en ontsloten door het *Centre d'Archives Maurice Blondel* van de *Université catholique de Louvain* (Louvain-la-Neuve).

¹⁰⁷ Virgoulay en Troisfontaines overzien in hun bibliografie tot 1973 ruim 1300 studies over Blondel. Met de stimulans van *Association des amis de Maurice Blondel*, voorgezeten door René Virgoulay, verschijnen nog steeds nieuwe.

¹⁰⁸ Zie 2.2.1.

¹⁰⁹ De titel is een afkorting (zie bibliografie).

¹¹⁰ Over Blondels rol in de kwestie bestaat een uitgebreide literatuur. Zie o.a.: René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, 1960; René Virgoulay, *Blondel et le modernisme*, 1980. Dit onderzoek gaat daar niet verder op in (zie 2.2.1).

¹¹¹ Zie noot 300.

gebied van de filosofie en het christelijk geloof,¹¹² waarover hij zijn terughoudende standpunt samenvat in *Le problème de la philosophie catholique* (1932). Blondel schreef over Pascal, Augustinus, Spinoza en Descartes, maar ook over zijn leermeester Ollé-Laprune, en hij hielp het werk uitgeven van zijn vroeggestorven studievriend Victor Delbos, een specialist in het werk van Kant, die het werk van Blondel met dat van Hegel vergeleek.¹¹³ Behalve in de wetenschappelijke filosofie was Blondel ook actief rond het onderwijs, de mystiek, de oecumene en de Katholieke sociale leer, en voerde hij oppositie tegen de Action française.¹¹⁴ Zijn politieke analyse leidde tot medewerking aan het ontstaan van de christendemocratie en tot *Lutte pour la civilisation de la paix* (1939) waarin hij zijn kritiek richt op de oorlogszuchtige politieke geest van die jaren die ook zijn joodse vrienden (Valensin, Brunschvicg) in problemen bracht.

Rond al die thema's publiceert Blondel honderden artikelen en een vloedgolf aan brieven. Na zijn pensionering ontstaat er belangstelling voor de persoonlijke kant van 'de filosoof van Aix'.¹¹⁵ Hij dicteert dan, na een herschrijving van zijn Latijnse these in 1930,¹¹⁶ de (grote) trilogie waarin hij aan de hand van drie thema's een precies doordachte synthese van zijn hele denken uitwerkt: *La Pensée* (1934), *L'Être et les êtres* (1935) en de reeds lang voorgenomen nieuwe *L'Action* (1936-1937). Het drieluik dat daarna nog volgt (de kleine trilogie) handelt over één thema, *La Philosophie et l'esprit chrétien* (1944-1946), maar het laatste deel daarvan moet hij versneld afronden en krijgt een andere titel: *Exigences philosophiques de christianisme* (1950).¹¹⁷ Blondel sterft als de toestemming tot het drukken ervan naar de uitgever onderweg is, op de vooravond van Pinksteren 1949.

Na Blondels dood worden zijn aantekeningen, dagboeken en correspondenties uitgegeven, evenals ook de oorspronkelijke *L'Action* (1893), vooral met behulp van theologen die geïnteresseerd zijn in het persoonlijk geloven van Blondel.

¹¹² Een stroom van publicaties over het religieuze denken van Blondel kwam al tijdens zijn leven op gang, bijv.: Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel, les pages religieuses*, 1942; Blaise Romeyer, *Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, 1943; Brocardus Meijer, *De eerste levensvraag*, [1940].

¹¹³ De uitspraak 'Franse Hegel' (Bertand Saint-Sernin, *Blondel et l'école française*, 2007, p. 112) en ook 'christelijke Hegel' (J. Lacroix, *Maurice Blondel*, 1963, p. 17; Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 35) gaan mogelijk op hem terug. Zie ook de vergelijkende studie van Peter Henrici waarin deze vergelijkbare opmerkingen van Bouillard citeert (*Hegel und Blondel*, 1958, pp. 4/5).

¹¹⁴ Zie noot 93.

¹¹⁵ Al blijft men uit piëteit uiterst terughoudend met informatie over de persoon (zie bijv: Auguste Valensin (e.a.), *Maurice Blondel*, 1934, p. 6).

¹¹⁶ In 1930, enkele jaren na zijn pensionering, publiceert Blondel de eerste herschrijving van een compleet vroeger werk (eerder herschreef hij enkele artikelen over zijn leermeester Ollé-Laprune). Het betreft hier M.B., *Une énigme historique: Le 'Vinculo Substantiali' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930. Voor een korte vergelijking tussen beide versies zie Claude Troisfontaines, *Le Lien substantiel*, 1972.

¹¹⁷ Zie 2.2.1.

Te midden van alle indrukken over Blondels leven en werk is voor ons vooral van belang vast te stellen dat Blondel een klassiek opgeleide Franse filosoof is, opgeleid aan staatsinstellingen en docerend aan een staatsuniversiteit. Blondel is geen theoloog en heeft geen seminarie, zelfs geen katholieke school doorlopen. Omdat de algemene sfeer binnen de instellingen waar hij aan studeerde in die dagen doorgaans afwijzend is naar het katholicisme, is Blondel meer getraind in het omgaan met niet-katholieken dan in het onder katholieken verbreide thomisme, waar hij pas later een eigen belangstelling voor ontwikkelt.

Blondel is een devoot katholiek, een leek, met een intens gebedsleven en een diep gewortelde spiritualiteit, ingegeven door de familiale kring waarin hij leefde. Hij mediteert over de Schrift, met name over de psalmen en Paulus' brieven, en bestudeert patristieke en mystieke teksten. Hij komt in contact met vele kerkelijke vertegenwoordigers, gaat herhaaldelijk op audiëntie bij de paus en bestudeert de concilieteksten (Vaticanum I) en de pauselijke publicaties. Ten tijde van de crisis van het modernisme vrezen hij en zijn echtgenote voor een kerkelijk verbod op zijn werk, zoals dat vrienden van hem trof (Bremond, Laberthonnière, Loisy, de beweging Sillon), maar dat moet in zijn juiste proporties worden gezien. Blondel kan alle kritiek weerleggen en hij vreest een verbod niet om den brode, want hij werkt als leek aan een staatsuniversiteit en daarmee buiten het bereik van het kerkelijk gezag.¹¹⁸ Bovendien was zijn familie bemiddeld. Ook het feit dat hij pseudoniemen gebruikte, moet niet alleen als angst gezien worden, maar als een poging zijn filosofisch werk zuiver te houden.¹¹⁹ Blondel moet vooral bevreesd zijn geweest omdat een verbod hem zou raken in het hart van zijn denken. Het verliezen van de aansluiting bij de Kerk zou de

¹¹⁸ De staatsinstellingen in het hoger onderwijs vormden, zeker in het toenmalige klimaat waarin de scheiding tussen Kerk en Staat werd verscherpt, juist een toevluchtsoord: zo kreeg de door de Kerk geëxcommuniceerde priester Loisy een betrekking aan het Collège de France.

¹¹⁹ Blondel wil zeer bewust vasthouden aan zijn identiteit als filosoof, zozeer dat wanneer hij iets publiceert wat daarbuiten valt, zoals de debatten over kerkelijke of politieke aangelegenheden, hij dat onder pseudoniem doet. In hun bibliografie sommen Virgoulay en Troisfontaines er ruim twintig op (René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographique et critique*, Vol. 1, 1975, pp. 218-221.) Het gebruik van pseudoniemen was niet bedoeld om de inquisitie te misleiden, wat wel de algemene veronderstelling is. Blondel gebruikte al vanaf zijn studietijd pseudoniemen. Het was in het literaire Frankrijk van die tijd een gebruik in de sfeer van het persoonlijk experiment en het zoeken van een eigen literaire stijl. Dat gebruik krijgt rond de eeuwwisseling een meer systematisch en strategisch karakter. Het oude gebruik wordt dan deel van een cultuur, zo verklaart Poulat in zijn studie van de crisis van het modernisme (Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique*, 1996³ (oorspronkelijk: 1962), p. 623). Veel deelnemers aan de debatten over het modernisme, en Blondel staat daar midden tussen, maken gebruik van andere namen. Het tekent de spanningen en de persoonlijke belangen, die Blondel ook kende. Maar zijn gebruik van pseudoniemen lijkt daardoor niet beïnvloed: hij publiceerde over de filosofische aspecten van het modernisme gewoon onder zijn eigen naam en bovendien was Blondel als professor aan een staatsuniversiteit geen verantwoording verschuldigd aan de kerkelijke overheid. De stelling van Virgoulay lijkt dus juist: Blondel streefde ernaar om zijn eigen naam alleen met de filosofie verbonden te houden (René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 44).

bodem onder zijn filosofie uitslaan en zijn persoonlijk leven en dat van zijn gezin ten diepste raken. Dat hij nooit veroordeeld is, heeft mogelijk met zijn goede contacten in Rome te maken, maar toch vooral met het feit dat zijn teksten zeer nauwkeurig zijn en, mede dankzij vele meedenkende kerkelijke relaties, weliswaar scherp, maar ook rechtzinnig. In de interpretaties die de aanklagers van Blondels werk geven (maar ook in die van sommige verdedigers ervan) zijn de simplismen en overdrijvingen dan ook gemakkelijk aan te wijzen.¹²⁰

Al met al kunnen we concluderen dat Blondels teksten een rol spelen in de veranderingen in de kerkelijke traditie rond de eeuwwisseling, maar voor Blondel als filosoof staat zijn filosofisch project centraal, niet de kerkelijke of theologische consequenties ervan. Blondel exploreert een zelfstandige denkweg, en daarvan zoekt hij de samenhang met de kerkelijke openbaring.

1.2.1.2 *De filosofische habitat van de jonge Blondel*

Na een eerste ruwe schets van zijn leven en bibliografie zullen we nu Blondels denken situeren. Vervolgens zullen we de ontwikkeling van zijn oeuvre, zoals dat in deze studie centraal staat, proberen te omschrijven. We zullen daarbij proberen tijdseigen bronnen te hanteren om zo de latere vertekening te kunnen aanduiden.

Als we een aantal gezaghebbende overzichten van de filosofie die verschenen in Blondels tijd naast elkaar leggen,¹²¹ dan tekent zich een patroon af dat het meest overeenkomt met het overzicht dat de Duitse onderzoeker Isaak Benrubi, een Duitse tijdgenoot van Blondel, heeft gepubliceerd in 1928 (in het Duits) en dat breed gewaardeerd wordt. In 1933 verschijnt de Franse versie: *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*.¹²²

Benrubi onderscheidt drie hoofdstromen in de filosofie rond de eeuwwisseling en lokaliseerde 160 contemporaine Franse filosofen in onderafdelingen binnen die hoofdstromen. Deze drie hoofdgroepen, met daarbij enkele van de namen die Benrubi geeft, zijn:

- I. Het empirisch positivisme en het sciëntisme, gebaseerd op het werk van onder anderen Comte en Taine. Benrubi plaatst hier ook Rauh, een vriend van Blondel, en Maurras (drijfveer achter de Action française).

¹²⁰ Zie noot 300.

¹²¹ Het gaat daarbij om overzichten die Blondel substantieel behandelen. Zie o.a: Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1926-1932; Gonzague Truc, *La Pensée: tableau du xx^e siècle*, 1933; Louis Lavelle, *La Philosophie française entre les deux guerres*, 1942.

¹²² Isaak Benrubi studeerde o.a. in Jena en doceerde later in Gent. Hij vertaalde enkele werken van Boutroux. Aan zijn overzicht werkte hij dertig jaar. De Franse tekst, die we hier volgen, bevat enige bewerking ten opzichte van de oorspronkelijke. Het werk werd bekroond door de *Académie des Sciences morales et politiques*.

- II. Het kritisch en epistemologisch idealisme, gebaseerd op het werk van Kant. Benrubi plaatst hier Brunschvicg en Duhem, vrienden van Blondel, en Henri Marion, lid van Blondels promotiecommissie.
- III. Het metafysisch en spiritualistisch positivisme, vooral gebaseerd op het werk van Maine de Biran. Benrubi plaatst hier de meeste van Blondels bronnen. In deze derde hoofdstroom onderscheidt Benrubi vervolgens:
 - a. de navolgers van Maine de Biran (Benrubi noemt onder anderen Blondels docenten Boutroux en Lachelier, en enkele leden van de promotiecommissie: Séailles en Janet; ook Lalande en Bergson worden hier genoemd, evenals Segond, die in Aix collega en bewonderaar van Blondel was),
 - b. de voor- en tegenstanders van Bergson (onder anderen Le Roy, Péguy en Marcel),
 - c. de neo-thomisten (onder anderen Maritain, Gilson),
 - d. de religieuze beweging.¹²³

Deze laatste afdeling, de religieuze beweging, is (in de Franse editie) onderverdeeld in het judaïsme, het protestantisme en het katholicisme. Blondel is met onder anderen Ollé-Laprune, Laberthonnière en Loisy in deze laatste beweging ondergebracht. Benrubi beschrijft kort het werk van Blondel, typeert dat als een uitwerking van het werk van Ollé-Laprune en klasseert dat, zoals veel tijdgenoten van Blondel deden, als pragmatisme¹²⁴ met een religieus karakter, dat plaatsvindt in een metafysiek doordacht spiritualisme.

Indelingen van de filosofiegeschiedenis blijven altijd discutabel, maar ze tonen ook iets van de perceptie in de tijd waarin ze tot stand kwamen, zo ook hier. Benrubi's contemporaine ordening van Blondel in Maine de Birans spiritualisme, als een variant van het positivisme, is tot stand gekomen vóór het verschijnen van de trilogie en dus vooral gefundeerd op Blondels *L'Action* (1893) en past in de meer formalistische zienswijze van de toenmalige filosofiebeoefening. Benrubi benadrukt de invloed en de verwachting van het positivisme tegenover het (neo-)kantianisme.

Sassen en Delfgaauw tekenen twintig jaar later vanuit Nederland, kort na Blondels dood, de situatie anders.¹²⁵ In hun overzicht schetsen zij een voortbestaan van de grote stromingen van de XIX^e eeuw, het realisme en het idealisme. In het idealisme wijzen zij op een terugkeer naar het werk van Kant, het neo-kantianisme, dat zich in twee varianten voortzet: de ene is van metafysieke aard en verwerkt Hegel,

¹²³ In de oorspronkelijke, Duitse versie onderscheidt Benrubi in de religieuze beweging enerzijds joodse en protestantse schrijvers en anderzijds 'de modernistische beweging' waar hij Blondel onder klasseert. In de latere Franse uitgave is deze verzamelterm vervangen door 'het katholicisme'.

¹²⁴ J. Benrubi, *Les Sources et les courants*, Vol II, 1933, p. 988. Benrubi wijst erop dat het begrip 'pragmatisme' niet verward moet worden met het Angelsaksische homoniem. Hier is het bedoeld als een omschrijving van 'methode van de immanentie'.

¹²⁵ Zie Ferdinand Sassen (e.a.), *Wijsbegeerte van onze tijd*, 1957, pp. 9-16.

en de andere is meer van ethische aard en richt zich op de waarden van denken en doen. Het realisme zien zij filosofisch vooral vertegenwoordigd door het thomisme, dat zich bewust opstelt tegenover het moderne, vooral positivistische denken en dat zoekt naar een kritische fundering van de objectieve waarde van kennis. Het zijn echter, zo stellen Sassen en Delfgaauw, niet het neo-kantianisme of het neo-thomistisch realisme die het karakter bepalen van de nieuwe filosofie in het eerste deel van de xx^e eeuw. Volgens hen doen dat eerder het pragmatisme, de levensfilosofie en de fenomenologie en vervolgens het neo-positivisme, het personalisme, de nieuwe ontologie en het existentialisme. In deze nieuwe periode komt veel meer het concrete zijn ‘van de zaken zelf’ centraal te staan, en veel minder het kennen. Het is volgens Sassen en Delfgaauw de geestelijke ontredde, die het gevolg was van de Tweede Wereldoorlog, die een omvattende idealistische wereld- en zijnsopvatting definitief onmogelijk maakte. Sassen en Delfgaauw plaatsen Blondel in het keerpunt van deze ontwikkeling.¹²⁶

In deze studie zullen we beide typering van Blondels werk hanteren: enerzijds voorbereid en onderbouwd in een meer formalistisch georiënteerde traditie (zoals Benrubi inventariseert) en anderzijds gericht op een zoeken naar een dynamisering van het denken (zoals Sassen en Delfgaauw waarnemen). We zullen Blondel niet opvatten als iemand die behoort tot een bepaalde stroming, maar als iemand die in de taal van het oude het nieuwe voorbereidt, die daarbij tegenstellingen bekritiseert en zoekt te verbinden en die de filosofie volledig openzet voor wat komen gaat. Die complexe typering kan verklaren waarom hij zijn leven lang is bezig geweest zijn ideeën te verdedigen naar allerlei verschillende opponenten — een feit waar Benrubi niet over spreekt.

Blondels klassieken

Deze summierende eerste typering biedt een leidraad om Blondels bronnen te kunnen opsporen.

Blondel is zelf erg karig met het vermelden van verwijzingen naar bronnen, vooral met contemporaine, en zeker in zijn vroege werken.¹²⁷ Om toch de context van de wording van zijn gedachten te vinden, en met het oog op het goede verstaan van

¹²⁶ Zie Ferdinand Sassen (e.a.), *Wijsbegeerte van onze tijd*, 1957, p. 13 en p. 118 v. Overigens is het opmerkelijk dat Sassen een ‘terugkeer tot het object’ waarneemt, precies tegenovergesteld aan Coreth (zie 1.1.2.2).

¹²⁷ Zo constateert ook Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie Française de Descartes à Bergson*, 2007, p. 39. Het nauwelijks geven van verwijzingen is in Blondels vroege tijd een niet zo onbekende werkwijze, maar maakt een eeuw later een contemporaine positionering ongewis (zie 2.2.3.1). De vroegste bronnen die dienden voor *L'Action* (1893) zijn wel uitvoerig onderzocht door Blondelkenners als Leclercq, Henrici en Saint-Jean. Ook geeft Blondel daar zelf een overzicht van in Frédéric Lefèvre/M.B., *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928.

Blondels eigen inbreng als zelfstandig denker, wenden we ons tot de oudste inleiding en beschrijving van zijn werk vanuit de academische filosofie, waar hij zelf op heeft kunnen reageren. De eerste systematische beschrijving van Blondels bronnen is gemaakt door Blondels vriend Paul Archambault in 1928.¹²⁸ Volgens Archambault is *L'Action* (1893) te vergelijken met de *Confessiones* van Augustinus en de *Pensées* van Pascal. Hij omschrijft Blondels werk als 'wezenlijk positief (...) en in de kern constructief, maar ook pijnlijk polemisch en in de vorm fragmentarisch'.¹²⁹ Hij schrijft dat overigens nog voordat de trilogie is verschenen. Naast deze oude bron leggen we het overzicht van Blondels bronnen dat een internationale groep deskundigen recentelijk bijeenbracht.¹³⁰

Archambault wijst erop hoe in Blondels jonge jaren de invloed van het 'rijk van Taine' aan zijn einde komt en men opnieuw belangstelling krijgt voor Maine de Biran, met diens primaat van het 'ik wil' van de menselijke inspanning (effort) en van het religieus leven. Zeker is dat Blondel aansluiting vindt bij deze stroming.¹³¹ Blondel schrijft dan ook over Maine de Biran als degene 'tot wie we steeds dienen terug te keren om het verband te begrijpen tussen de tekens en de ontwikkeling van het bereflecteerde en bevrijdende leven'.¹³²

Later zal Blondel in zijn grote werken herhaaldelijk herinneren aan de uitspraak van Lachelier, een van zijn docenten aan de ENS, die stelde dat 'we door Maine de Biran kunnen voorkomen om door Kant heen te moeten gaan'.¹³³ Veel commentatoren gaan ervan uit dat Blondel een afkeer had van het werk van Kant, maar in Blondels grote werk ontbreekt daarvoor een voldoende uitgebreid en kritisch filosofisch commentaar op Kant.¹³⁴ Het is dan ook maar de vraag of Blondel Kant wel goed bestudeerd heeft. Waarschijnlijker is dat Blondel reageert tegen het neo-kantianisme dat hij in zijn omgeving aantrof, met name op zijn opleidingen en bij zijn studiekameraden zoals Delbos en Brunschvicg, en zich weinig uitgedaagd heeft gevoeld om Kant rechtstreeks te bestuderen.¹³⁵ De neo-kantianen en de idealisten zochten immers een

¹²⁸ Het betreft Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, pp. 35-53 (opgedragen 'aan de jeugd van tegenwoordig') dat nagenoeg tegelijk verschijnt met Frédéric Lefèvre/M.B., *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928, waar meer Blondels persoonlijke herinneringen aan bod komen.

¹²⁹ Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, resp. p. 35 en p. 8.

¹³⁰ Emmanuel Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007.

¹³¹ Pierre de Cointet, *Introduction*, 2007, p. 13.

¹³² Frédéric Lefèvre/M.B., *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928, p. 152 (1966, p. 95). Volgens Boey heeft Blondel nooit nagelaten naar Maine de Biran te verwijzen (Koen Boey, *Maurice Blondel, een christelijk metafysicus*, 1993, p. 13).

¹³³ De uitspraak van Lachelier komt herhaaldelijk terug in Blondels teksten (bijv. M.B., *La Pensée*, 1948², Vol. 1, p. 147).

¹³⁴ Blondels negatieve oordeel over Kant is vooral in Blondels correspondentie te vinden. Omdat een systematische uitwerking ontbreekt, dient met die aanwijzing voorzichtig te worden omgegaan.

¹³⁵ In (de voorbereiding op) een correspondentie aan Gardeil schrijft Blondel dat het werk van

benadering van de werkelijkheid via het subject en de redelijke begrippen. Blondels visie in *L'Action* (1893) is daar niet ver van verwijderd, maar hij zoekt een wezenlijk punt ermee te verenigen, namelijk het openbaringsgeloof. De kritiek van Blondel op het neo-kantianisme spitst zich toe op het feit dat men er niet de methode maar het principe van de immanentie hanteert, in die zin dat alleen het denken over zichzelf regeert. Hij noemt dat intellectualisme. Dat denken is volgens Blondel niet in staat legitiem het transcendente, dat wat het denken te boven gaat, te denken.¹³⁶ Blondel gaat op zoek naar een weg voor de rede naar de transcendentie en de openbaring, en doet dat in debat met het positivisme en het intellectualisme. De stelling dat het zinloos is vanuit de rede het transcendente te benaderen, zal Blondel hevig bestrijden, evenals de stelling dat het transcendente niet meer is dan wat de rede kan bedenken. Toch kreeg Blondel dikwijls uit katholieke kring het verwijt dat hij 'kantiaan' was, omdat hij via het denken God probeerde te bereiken. Blondel is dus waarschijnlijk slachtoffer en tegelijk enigszins deelgenoot van het onbegrip van de katholieken in die tijd in Frankrijk over het werk van Kant. Jean Lacroix wijst erop dat katholieken tot die tijd Kant op een verkeerde manier onderwezen.¹³⁷ Elders wijst hij juist op de belangrijke overeenkomsten die er te vinden zijn tussen Blondel en Kant, zoals het overeind houden van de metafysiek ondanks de onmogelijkheid dat via de wetenschap (zoals Kant die opvat) te doen, de vrijheid van de mens en de rol van praktijk en moraal in het denken. Kant en Blondel hebben volgens Lacroix dezelfde intentie maar volgen verschillende wegen.¹³⁸

De vraag is dan wat oorzaak en wat gevolg is: is Blondel door het werk van Maine de Biran ontoegankelijk voor het neo-kantianisme geworden of heeft het neo-kantianisme hem naar Maine de Biran gedreven? In ieder geval stelt Blondel de vraag of Maine de Biran, in de woorden van De Cointet, door het cogito opnieuw te denken vanuit de persoonlijke wil, de kritiek van Kant op de metafysiek overwon en een nieuwe toegang tot het zijn opende door een concrete filosofie van de geest.¹³⁹ Onzes inziens is de aanwijzing van De Cointet relevant. Blondel moet niet alleen als een volgeling van Maine de Biran gezien worden. De benadrukking van Blondels beïnvloeding door het werk van Maine de Biran leidt gemakkelijk tot een overwaardering van Blondels antikantianisme en omgekeerd.

Kant hem antipathiek is en dat hij *L'Action* (1893) schreef zonder Kant gelezen te hebben. Zie het citaat dat Marion van hem geeft om Blondels afstand tot Kant te tonen, in Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 41 n.

¹³⁶ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, pp. 22/23.

¹³⁷ Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, 1977. Lacroix schrijft (oorspronkelijk in 1966) dit werkje om een einde te maken aan 'ridicule' formuleringen waarmee Kant werd uitgelegd in de handboeken (p. 5).

¹³⁸ Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, 1963, pp. 68/69.

¹³⁹ Pierre de Cointet, *Introduction*, 2007, pp. 13/14.

Archambault beschrijft hoe in het perspectief van Maine de Biran ook schrijvers als Ravaisson en Renouvier, met wier werk de student Blondel bekend was, verder hebben gewerkt aan een spiritueel realisme (Ravaisson) en aan ruimte voor geest en vrijheid (Renouvier) — een wijze van denken die later is voortgezet door onder anderen Bergson.¹⁴⁰ In zijn studententijd had Blondel belangstelling voor enkele Angelasaksische schrijvers als William James en Hubert Spencer. Voor sommigen verklaart dat bij Blondel een zekere hang naar het pragmatisme.¹⁴¹

Blondel gaat echter niet in die sporen verder, maar vindt al vroeg aansluiting bij Leibniz. Leibniz probeerde op een eigen wijze geloofsinzichten te koppelen aan de natuur- en de menswetenschappelijke en de filosofische inzichten van zijn tijd. Blondel is al vroeg gefascineerd door deze benaderingswijze die het christelijk geloof niet een apart domein toewijst dat gesepareerd is van de wetenschap en de wereld. Hij wijdt er zijn tweede these aan, die onmisbaar is om Blondels filosofisch project te begrijpen.

Een ander aspect van Blondels positie komt naar voren in de verhouding die hij zoekt met het werk van Descartes. Blondel schrijft kort na *L'Action* een tekst waarin hij Descartes' benadering van het christendom onder de loep neemt. Daarin stelt hij vast dat bij Descartes het geloof van buiten de rede komt, in plaats van, zoals hij zelf beargumenteert, dat het met de rede verbonden is en er mede uit voortkomt. Blondel ziet hem, zo vat Gabellieri samen, als een filosofisch hervormer, maar een religieus conformist.¹⁴² Descartes wordt daarom door Blondel steeds op een zekere kritische afstand gehouden. Blondel benadrukt de scherpe scheiding die Descartes maakte tussen de natuur en de metafysica, tussen de rede en het geloof en tussen de theologie en de filosofie, en schrijft dat bij Descartes 'de ruimte waarin het menselijke zich uitstrekt heterogeen is ten opzicht van die van God'. Daarmee plaatste Descartes het geloof buiten de rede, en dat is precies wat Blondel als strenge filosoof en als orthodox gelovige niet wil.¹⁴³ In de ogen van Blondel dient bij Descartes de metafysica als onderbouwing van de fysica en heeft hij volgens Blondel een 'pensée de derrière la tête' nodig om de problemen tussen het christendom en de ratio te begrijpen.

Blondel waardeert in Descartes' werk een poging om te verhinderen dat het menselijk denken zich in zichzelf opsluit door zich met het absolute te identificeren,

¹⁴⁰ Henri Bergson, een leeftijdgenoot van Blondel, geniet in die dagen grote faam, maar is opvallend afwezig in het werk van Blondel. Blondel en Bergson hebben elkaar goed gekend, maar een echte uitwisseling van elkaars filosofisch werk is er niet van gekomen, hoewel Blondel verschillende artikelen over Bergson publiceerde. Blondel omschreef diens werk als een benadrukking van de toekomst (futurisme), waar hij het zijne omschreef als een benadrukking van het eeuwige (éterisme) (in: *Nouvelle Littérature*, 12 november 1927, geciteerd in: Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, p. 38 n.)

¹⁴¹ Waar hij overigens later duidelijk afstand van neemt (zie bijv. M.B., *L'Action*, Vol. I, 1936, p. 342).

¹⁴² Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie Française de Descartes à Bergson*, 2007, p. 30.

¹⁴³ M.B., *Le Christianisme de Descartes*, in: *OC*, Vol II, 1997, p. 183 en p. 193.

want Descartes ziet dat het idee van het Oneindige slechts het eindig effect is van een oneindige Oorzaak. Ook meldt Blondel dat Descartes' werk hem helpt om de rechtstreekse koppeling die het neo-thomisme leert van zich af te houden en Thomas te zuiveren van wat er van hem gemaakt is.¹⁴⁴ Maar dat neemt niet weg dat Descartes voor Blondel aan de basis staat van de scheiding die hij zou willen overwinnen, namelijk die van de heterogeniteit tussen God en mens.

Herhaaldelijk wijst Blondel in zijn teksten op Malebranche. Blondels leermeester Ollé-Laprune was een kenner van deze opponent van Descartes. Ongetwijfeld heeft Blondels leermeester zijn student geholpen om zich los te maken van Descartes' denken over de verhouding tussen mens en God. Descartes brengt een strikte scheiding aan tussen theologie en filosofie ('Ieder zijn vak', zou hij gezegd hebben), maar Malebranche opponeert dat religie juist de ware filosofie is. Blondel wijst beide opstellingen af. Later zal Blondel over Malebranche schrijven dat overal waar Descartes zoekt naar beheersing door de mens van de natuur en het aards bestaan, ook in de kennis van God, Malebranche in alles de reïntegratie met God zoekt. Waar Descartes met zijn rug naar God gaat staan om de wereld in te kunnen gaan, keert Malebranche de wereld de rug toe om God te vinden.¹⁴⁵

Blondel waardeert het werk van Malebranche omdat het daardoor na Descartes in de filosofie weer mogelijk wordt om na te denken over metafysische en religieuze vragen,¹⁴⁶ een taak die Blondel ook zichzelf toedicht.

Blondel, die op zoek is naar de verbinding tussen geloven en denken, is de scherpe scheiding liever dan de onzuivere menging.¹⁴⁷ Blondel zoekt juist naar een samengang (continuïteit) tussen het denken en de transcendentie, maar zo dat de bovennatuur, de rede en het geloof in hun waarde worden gelaten (discontinuïteit). In de verdere voortgang van zijn werk neemt Blondels afstand tot Descartes toe, waar die tot Kant lijkt te minderen.

¹⁴⁴ In zijn correspondentie schildert hij dat scherp: 'Inderdaad heeft mijn toenemende afkeer van het cartesianisme me geholpen om Thomas los te maken van het klatergoud, van de kinderachtigheid en de seniliteit en van de verschillende en veelvoudige verhullingen' (*Blondel-Wehrle*, 1969, t. II, p. 509).

¹⁴⁵ Geciteerd (door Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie Française de Descartes à Bergson*, 2007, p. 33 v.) uit een bundel uit 1966 van Blondels teksten over Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal en Augustinus (*Dialogues avec les philosophes*, 1966).

¹⁴⁶ Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie Française de Descartes à Bergson*, 2007, p. 36. Later zullen sommige (thomistische) recensenten van Blondels dissertatie iets soortgelijks ventileren: eindelijk is het christendom weer terug in het denken, waarmee ze zich precies tegenover de (neo-kantiaanse) leden van Blondels promotiecommissie opstellen, die juist het geloven van het denken gescheiden wilden houden.

¹⁴⁷ Zie bijvoorbeeld Blondels houding t.o.v. Bréhier (zie 1.2.1.3 *Het debat*) en zijn opvatting over de verhouding tussen theologie en filosofie (2.4.5).

Neo-thomisme, neo-scholastiek en catholicisme

In het bovenstaande is Blondel geschetst als een Franse filosoof, klassiek opgeleid aan staatsinstellingen. Hij heeft niet gestudeerd aan katholieke instellingen en geen systematische scholing gehad op theologisch terrein. Daarin is hij dus autodidact.¹⁴⁸ Een gevolg daarvan is dat hij geen scholing in het thomisme heeft gehad en pas later en gaandeweg daar een eigen weg in heeft gevonden, die mede gemarkeerd is door het bestuderen van patristieke en mystieke teksten, zoals het werk van Bernardus, Augustinus¹⁴⁹ en Pseudo-Dionysius (de Aereopagiet). Ook het werk van Pascal heeft Blondel sterk geïnspireerd¹⁵⁰ vanwege diens christelijke radicaliteit, al was Blondels perspectief veel minder dualistisch dan dat van Pascal.¹⁵¹

De poging van paus Leo XIII (in *Aeterni Patris* van 1879) om het thomistisch denken zoals dat in het begin van de XIX^e eeuw in Italië en Spanje bestond, meer onder de aandacht te brengen door het voor seminaries verplicht te stellen (niet daarbuiten) en door op te roepen om het debat aan te gaan met de moderne wijsbegeerte en wetenschap,¹⁵² kwam alleen tot Blondel via de weg van de Kerk, niet via die van de academie. Blondel ontwikkelt zodoende een persoonlijke betrokkenheid maar ook een filosofisch afstandelijke zelfstandigheid ten opzichte van het neo-thomisme en ook van de latere vernieuwers van het neo-thomisme (zoals Maritain en Gilson). Dat heeft tot gevolg dat hij de onvolkomenheden van het neo-thomisme waarneemt, en tegelijk — maar dat is later — de ambitie opbouwt om het denken van Thomas te herbronnen, te doen herleven en in de technische filosofie binnen te brengen.¹⁵³

Boey beschrijft in de genoemde inleiding ook hoezeer het neo-thomisme en Blondel verschillen in hun benadering van Aristoteles en hoe dat consequenties heeft voor de opvatting over metafysica. Het neo-thomistisch denken ziet een metafysica van de substantie, aldus Boey, maar Blondel beoogt daarentegen een metafysica van

¹⁴⁸ Zie ook: René Virgoulay, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, 2002, p. 22.

¹⁴⁹ Archambault wijst erop dat Blondel naar eigen zeggen Augustinus pas na *L'Action* (1893) zelf is gaan lezen: Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, p. 49 n.

¹⁵⁰ Volgens Jean Ferrari is Blondels bewondering voor Pascal bijna net zo groot als die voor Augustinus: Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie Française de Descartes à Bergson*, 2007, pp. 38/39.

¹⁵¹ Blondel neemt het geloof niet zoals Pascal aan als van buiten gegeven, maar zijn geloofsdaad wordt geboren door het geloof zo ver als mogelijk te onderzoeken in het denkbare. Aldus Jean-Noël Dumont, *Blondel et Pascal*, 2007, p. 58.

¹⁵² In de lijn van deze oproep, die een einde wil maken aan de diffuse situatie van het thomisme die na de Verlichting was ontstaan, sticht kardinaal Mercier in Leuven een Hoger Filosofisch Instituut (1891). Mercier heeft een grote belangstelling voor Blondel (zie Ferd. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte der negentiende eeuw*, 1934, p. 226). Met de docenten aan dit instituut wordt een belangrijk onderzoekscentrum van het werk van Blondel ontwikkeld, waarin later het Blondelarchief zal worden ondergebracht.

¹⁵³ *Blondel-Wehrle*, 1969, t. II, p. 509.

de handeling.¹⁵⁴ In het neo-thomisme zoekt men een metafysica van het zijn als zijnde en valt de menselijke actie te beschrijven als iets wat bestaat in accidenten. Hieruit vloeit een statische metafysica voort, daar waar Blondel juist de dynamiek in de metafysica zoekt. Dat leidt tot de uitspraak van Blondel: '(...) de substantie van de mens is zijn handeling (l'action), de mens is wat hij doet. "Εν τῷ ἔργῳ τὸ ὄν."¹⁵⁵ Blondel zal in een constante spanning blijven met strenge thomisten die, zoals Boey formuleert, 'vreesden dat deze dynamische metafysica (...), de ontkenning is van ieder wezen of natuur van de mens'.¹⁵⁶

Dit verschil van mening over het thomisme en de scholastiek is niet slechts dat van een filosoof die strijdt met een school die een andere benadering heeft, maar het is ook de spanning waarin het katholicisme in die tijd terechtkomt, omdat het zich positiever probeert op te stellen ten opzichte van de moderne cultuur en filosofie, waarvan Blondel een woordvoerder is.

Blondel komt met zijn ambitie om het geloof en het denken bijeen te brengen precies in het hart van de modernismecrisis terecht. In die crisis ontwikkelt zich het conflict tussen enerzijds een naar binnen georiënteerde kerk- en theologieopvatting, die in zich gesloten is en een vast gestructureerde kennis en een systematisering van het innerlijk leven hanteert, en anderzijds de opvatting die de moderne, seculariserende en 'bedreigende' samenleving ziet als mogelijkheid voor het innerlijk leven en die de moderne wetenschap wil toepassen in het omgaan met de eigen bronnen, en vooral in de exegese. Het menselijk alledaagse en het menselijk kenbare komen in botsing met de toenmalige neo-thomistische, kerkelijke verwoording van de openbaring. In dat spoor tracht Blondel het geloof te onderzoeken op een filosofisch gelegitimeerde wijze, terwijl de (antimodernistische) theologen juist zeer argwanend staan tegenover het opnieuw denken van de traditie op basis van moderne, rationele wetenschap, dus vanuit een instantie buiten het geloof. Die moderne rationaliteit is in hun ogen te zeer gebaseerd op een (protestantse) intellectualistische rede (neoscholastieke schrijvers bedoelen daar het neo-kantianisme mee), die de beleving van het religieuze exclusief lokaliseert in de subjectieve ervaring.¹⁵⁷ Blondel wordt vaak tot de modernisten gerekend, maar nauwkeurige studie maakt al snel duidelijk dat dat onjuist is. Blondel opponeerde niet alleen diepgaand en vasthoudend tegen Loisy, een van de hoofdfiguren van het modernisme, maar had ook kritiek op de wetenschapsopvatting achter die moderne, positivistische en scientistische wetenschappen.

¹⁵⁴ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 20.

¹⁵⁵ M.B., *L'Action*, 1893, p. 197.

¹⁵⁶ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 21.

¹⁵⁷ Vgl. Koen Boey, *Het katholieke denken*, 2002, p. 197.

Alles overziende kunnen we met Archambault zeggen dat in het werk van Blondel: ‘duizend stemmen weerklinken...’, waaraan Archambault in die tijd nog kon toevoegen ‘...die gemakkelijk zijn op te sporen en te dateren’.¹⁵⁸ Ook kunnen we twee conclusie trekken: Blondel zoekt een eigen positie te midden van de mensen en de stromingen waartussen hij leeft, en hij verbindt die positie rechtstreeks met zijn katholiciteit.

Velen van zijn vrienden¹⁵⁹ hebben Blondel niet alleen geïnspireerd, praktisch geholpen, geadviseerd en bemoedigd, maar zij hebben ook een soort ‘spindoctors-rol’ vervuld en Blondel uit de wind gehouden door in zijn plaats op kwesties te reageren, of hun naam uit te lenen als ondertekenaar van teksten die Blondel (deels) schreef.¹⁶⁰ Pas in de jaren dertig, na zijn pensionering, kwam er meer ruimte en ontspanning in de integralistische sfeer van die dagen en kon Blondel de rust en de ruimte vinden om zijn werk opnieuw te doordenken en om eindelijk zijn voorgenomen nieuwe *L’Action* te schrijven.

Ook kunnen we stellen dat het katholicisme Blondels houding ten opzichte van de filosofie bepaalt: Blondel wil katholiek denken, en dat betekent bij hem niet denken in een van tevoren vastgelegd kader, maar de eenheid van de schepping ook vinden in de filosofie, in de open rede die een weg tot God vindt, en daarnaar leeft. Boey typeert in zijn al genoemde artikel Blondel in diens religieuze beleving: ‘Het betreft een mens die voor alles religieus leeft en dit op een zo allesomvattende wijze doet dat hij ook in het denken een onbegrensd vertrouwen stelt.’¹⁶¹

Blondel heeft nooit theoloog willen zijn, want filosofie was zijn doel. ‘Hij heeft de hoogste prijs betaald om’, zoals Boey zegt, ‘toch maar begrip te vinden binnen de geloofsgemeenschap, waartoe hij uit volle overtuiging wou blijven behoren’.¹⁶² Volgens Blondel leidt het onbevooroordeeld rationeel denken als vanzelf naar het geloof van het christendom.¹⁶³ Maar dat filosofisch project waaraan hij zijn naam verbindt¹⁶⁴ ligt van begin af aan van alle kanten onder vuur: van de neo-kantianen die geen geloof in de filosofie dulden, van de katholieken die het intellectualisme afwijzen als weg naar God, en van de cartesianen die Blondel niet volgen in het verband dat hij zoekt tussen theologie en filosofie.

¹⁵⁸ Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral*, 1928, p. 39.

¹⁵⁹ Frédéric Lefèvre/M.B., *L’Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928, p. 57 v. (Aubier, 1966: p. 30 v.).

¹⁶⁰ Zie noot 119.

¹⁶¹ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 17.

¹⁶² Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 19.

¹⁶³ In deel 2 zullen we dat uit de doeken proberen te doen.

¹⁶⁴ Zie noot 119.

Blondels ontvangst

Het is deze stellingname die Blondel in 1893 in zijn these *L'Action* verdedigt, tegenover een kritische, zo niet sceptische commissie die niet zonder moeite uiteindelijk Blondels werk volledig erkent.¹⁶⁵ Blondel voegt aan de te publiceren versie van de these nog een hoofdstuk toe, op aanraden van een van zijn vrienden, Victor Delbos. Daarin werkt hij de noodzakelijkheid van het geloofsperspectief nog verder uit. Het is vooral dit hoofdstuk dat onder katholieken bestudeerd en zowel verdedigd als aangevallen is.

In de Latijnse these die Blondel op dezelfde dag verdedigt, analyseert hij Leibniz' poging om in de substantie de verbinding te vinden tussen het natuurlijke en het metafysische, tussen de waarneming en de representatie. Het gaat Blondel daarbij niet om de fysieke eigenschappen van de substantie, maar om de wijze van verbinding. Door de activiteit van denken, van waarnemen en affirmeren, zo laat Blondel zien, realiseert zich een presentie en daarin bevindt zich voor Blondel een kernelement waarop hij zijn grote these over de verbinding tussen het religieuze en het reële, tussen natuur en bovennatuur kan bouwen. Blondel noemt die vondst later dan ook een 'cellule mère' voor zijn *L'Action*.

Anders dan de Latijnse these maakt *L'Action* (1893) een storm van reacties los. De directe stijl van de tekst heeft daar zeker toe bijgedragen, evenals het, ondanks Ravaissons voorspelling,¹⁶⁶ in de filosofie nog niet eerder besproken thema van 'de handeling'. Maar de hoofdreden van de commotie is dat Blondel een voor die tijd nieuw en onbekend standpunt inneemt, met een lading — geloof en realiteit bijeengebracht — die de academische wereld verrast. De reacties komen van alle kanten: de neo-kantianen vinden de benadering van Blondel te weinig redelijk (Brunschvicg) en te pragmatisch, de positivisten vinden hem te metafysisch. De neo-scholastieke filosofen en theologen vinden dat Gods openbaring door het denken wordt buitengesloten en plaatsen Blondel of in het neo-kantianisme, of in het positivistisch modernisme. De rationalisten vinden het irrationeel, de anti-intellectualisten vinden de rede te dominant, de gelovigen vinden het strijdig met hun geloof, de ongelovigen vinden het te gelovig. *L'Action* (1893) brengt de klassering van de Franse filosofie van Benrubi aan het wankelen. Omdat Blondel zich buiten de geëffende paden beweegt, zijn de misverstanden niet van de lucht en moet hij veel van zijn tijd spenderen aan

¹⁶⁵ Blondel heeft later met hulp van Johannès Wehrlé het verslag ervan uitgegeven (*Une soutenance de thèse*, 1907; o.a. OC, Vol. 1, p. 695 v.). Van de verdediging van *De vinculo* bestaat een verslag van de hand van Étienne Halévy: *Compte rendu de la soutenance de la thèse latine*, 1972 (o.a. in OC, Vol. 1, p. 749 v.).

¹⁶⁶ In 1867 kondigt Ravaisson een spiritualistisch positivisme aan — een aanduiding die Benrubi overneemt — waarin de handeling de existentie is waar alles van afhangt (zie Simone D'Agostino, *Une philosophie de l'action*, 2007, p. 70).

het geven van uitleg.¹⁶⁷ Al snel besluit Blondel geen nieuwe uitgave van zijn dissertatie toe te staan en neemt hij zich voor een nieuwe versie te schrijven.¹⁶⁸

Alsof er nog niet genoeg discussie is, wakkert Blondel die nog aan door de publicatie van een artikelenreeks waarin hij de inzichten van *L'Action* toepast op een analyse van de apologetiek van die tijd, in een poging de apologetiek te vernieuwen.¹⁶⁹ De uitwerkingen en verbeteringen, maar vooral de verdedigingen, waarin hij wordt bijgestaan door zijn vrienden, zullen Blondel de rest van zijn werkzame carrière tot aan zijn pensioen in 1927 beheersen.

Ondertussen werkt Blondel aan kleinere, veel minder bekende maar doorgaans in filosofische kringen gewaardeerde, artikelen. Die zijn echter bij het grote publiek nauwelijks opgevallen, omdat men aan alle kanten voortdurend aan de haal gaat met Blondels (vermeende) stellingen uit *L'Action*.

Uiteindelijk, veertig jaar na zijn promotie, zal Blondel al die uitwerkingen in een omvangrijke synthese bijeen brengen, en daarbinnen ook *L'Action* bijwerken. Deze bijwerking laat de oude tekst grotendeels intact, maar voorziet die van een grootse onderbouwing in vier boeken. In die jaren is het intellectueel klimaat aanzienlijk veranderd en krijgt de uitleg veel minder aandacht dan de roep om aandacht, die Blondels dissertatie is. De inmiddels meer uitgebalanceerde en bezonnen stijl van de dan bejaarde Blondel kan veel van zijn lezers niet meer bekoren. Bovendien nemen Blondels preciseringen de ruimte weg voor de gewilde interpretaties die in de verschillende kringen vigeren. Men blijft doorgaans steeds terugvallen op de eerste *L'Action* (1893) en concentreert zich meer op de publicitaire schok dan op de bedoeling en de verdieping van het werk. In grote lijnen heeft men Blondel dus slechts gedeeltelijk ontvangen, en dus maar gedeeltelijk verwerkt. Deze gehele situatie maakt duidelijk

¹⁶⁷ Het werd aan het omstreden karakter van *L'Action* geweten dat Blondel enige tijd een professoraat werd onthouden. Eenmaal benoemd bleven vervolgstudies van importantie uit — Blondel spendeerde veel tijd aan het in discussies corrigeren van misverstanden — en bestonden zijn publicaties vooral uit verdedigingen van de these. Zijn rector, Payot, beoordeelde de eerste jaren Blondels werk als wijsgerig irrelevant (zie Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 18).

¹⁶⁸ De tekst van het proefschrift uit 1893 komt niet geheel overeen met wat wij kennen als *L'Action* (1893). Blondel verdedigde een verkorte versie tijdens zijn promotie. Sommige delen zijn weggelaten omdat hij die nog niet voldoende uitgewerkt vond, gezien alle discussies die de voorbereiding al had opgeroepen. Voor de publieksuitgave had hij nog een laatste hoofdstuk in gedachte over de metafysische consequenties. Hij herschreef het laatste (vijfde) deel (vanaf p. 401 in de edities vanaf 1950) en bracht de tekst nog in 1893 opnieuw uit. Die hele editie (750 ex.) was een jaar later uitverkocht. Blondel stond geen herdruk toe, want hij had besloten een geheel nieuwe versie te maken. Pas in de jaren dertig kwam hij daaraan toe. Direct na Blondels overlijden werd *L'Action* (1893) op grote schaal herdrukt en verspreid (herdruk in 1950, 1973, 1993 en 1995; zie Claude Troisfontaines, *Notice*, in: *OC*, Vol. 1, p. 3 v.). Tussen 1894 en 1950 verschenen slechts overgetypte exemplaren, samenvattingen en enkele (vertaalde) fragmenten.

¹⁶⁹ M.B., *Lettre sur les exigences* (1896).

dat een gevoelige snaar is geraakt, zo niet een open zenuw, in het geestesleven in Frankrijk, namelijk die van de verbinding tussen filosofisch denken en (katholiek) geloven. Blondels uitgebreide bijdrage aan de filosofische doordenking ervan is niet aan bod gekomen. In de mêlée is de zenuw open blijven liggen en daarom behoudt het werk van Blondels werk, maar dan het volledige, een zekere actualiteit.

1.2.1.3 *De wending van de jaren dertig*

De verwarring blijkt al kort na Blondels pensionering. Wanneer Blondel zich in juni 1927 vanwege zijn opkomende blindheid terugtrekt uit het onderwijs, en begint aan het uitschrijven van een nieuwe synthese van zijn werk en van de verhouding tussen de filosofie en de christelijke geest,¹⁷⁰ blijkt er intussen iets in het denkklimaat veranderd te zijn. Niet alleen is de crisis van het modernisme geluwd en hebben de veranderingen die, zij het laat, in de filosofie- en theologiebeoefening zijn doorgedrongen een nieuwe verhouding tussen Kerk en wereld in gang gebracht, maar ook zijn er nieuwe filosofische stromingen aangetreden, zoals het personalisme, het existentialisme en de fenomenologie. Het personalisme wordt mede door enkele van Blondels studenten ontwikkeld uit diens werk, maar het existentialisme komt uit een geheel andere kring en wordt door Blondel fel afgewezen, vooral op morele gronden.¹⁷¹ Beide stromingen pasten, positief of negatief, nog binnen de kaders van zijn denken, maar met de zich ontwikkelende fenomenologie zou zich iets nieuws aandienen waarmee veel moeilijker een verhouding valt te bepalen. Er is, kort gezegd, een nieuwe houding ontstaan ten opzichte van het christendom; een positie van waaruit het christendom noch aangevallen, noch verdedigd wordt, maar waarmee het van een afstand bestudeerd kan worden. Door te zoeken naar de realiteit van de concrete verschijnselen en naar de correlatie tussen het verschijnen en dat wat verschijnt, ontstaat een methode om niet alleen het antropologisch uiterlijk van het christendom te bestuderen, maar ook het innerlijk leven, de christelijke geschiedenis en het christelijk dogma, zonder een metafysiek aan te hoeven nemen.

Het nieuwe klimaat werd plotseling duidelijk toen op 21 maart 1931 de *Société française de philosophie* een 'séance' wijdde aan de christelijke filosofie. Daarmee tilde de Société een al langer sluimerend debat op tafel waardoor bijna de gehele Franse filosofische wereld in beweging kwam. In dat debat kwamen aanvankelijk twee tradities

¹⁷⁰ Al in zijn in 1904 gepubliceerde *Histoire et dogme*, 1956, p. 150 (ook in OC, Vol. II, p. 390) kondigde hij die aan.

¹⁷¹ Zie de noot over het existentialisme die Blondel in 1948, vlak voor zijn overlijden, toevoegde aan de nieuwe editie van *La Pensée* (1934): M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, p. 4 n. Daarin omschrijft Blondel het existentialisme als een uitsluiten van alle waarden vanwege het opvoeren van de meest uiteenlopende houdingen van mensen. Daarin verdwijnt alle essentie, alle absoluutheid, alle metafysiek en alle verantwoordelijkheid. Dat kan niets anders opleveren dan een doctrine van het 'néant', een amoraliteit en een 'suicide' van het denken. Het lijkt erop dat Blondel in het existentialisme vooral Nietzsche bekritiseert, zonder hem te noemen (zie noot 293).

met elkaar in botsing, de neo-thomistische en de kritisch-rationalistische. Later begon zich echter ook een nieuwe stem in het debat te roeren.

Het debat over de verhouding tussen filosofie en christendom

Aan het begin van de jaren twintig publiceert Étienne Gilson, de juist aan de Sorbonne benoemde deskundige op het terrein van de middeleeuwen en het thomisme, *La Philosophie au moyen âge* (1922). Hierin analyseert hij ondermeer de invloed van Thomas, om vast te kunnen stellen hoezeer het christendom de filosofie beïnvloed heeft,¹⁷² een kwestie die Blondel in zijn algemeenheid al in 1896 had aangepakt in zijn *Lettre sur les exigences*. Gilsons studie blijft weinig opgemerkt, totdat de filosofie-historicus en collega aan de Sorbonne, Émile Bréhier, in 1927 in zijn grote overzichtswerk van de geschiedenis van de filosofie de betekenis van het christendom voor de filosofie ontkent.¹⁷³ In hetzelfde jaar dat het debat uitbreekt (1931) houdt Gilson zijn *Gifford Lectures* (in 1932 uitgegeven). Daarin stelt hij zich diametraal op tegenover Bréhiers ontkenning van de christelijke invloed op de filosofie, met zijn beroemd geworden omschrijving:

Ik verklaar tot christelijke filosofie *alle filosofie die, terwijl die beide ordes streng onderscheidt, de christelijke openbaring beschouwt als een onmisbare hulp van de rede*.¹⁷⁴

Op basis van deze twee uitersten ontwikkelt zich een tumultueuze periode van debatten en publicaties waarbij veel Franse filosofen van naam betrokken zijn. Blondel speelt een belangrijke rol, zij het op de achtergrond. Omdat zijn denken over deze kwestie zeer genuanceerd en voorzichtig is en een zekere erkenning vindt aan beide zijden, verzoekt Archambault aan Blondel om zijn visie te expliciteren. Deze schrijft dan *Le problème de la philosophie catholique* (1932) waarin hij de verschillende benaderingen bijeen houdt en op elkaar betreft.¹⁷⁵ Tegenover Bréhier verdedigt hij het bestaansrecht van de christelijke filosofie, maar Gilsons definitie van christelijke filosofie

¹⁷² Etienne Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, 1947² (oorspronkelijk 1922), p. 757 schrijft dat zoals in onze dagen de filosofie niet kan worden beoefend zonder de sociale en historische wetenschap, zo kan die dat t.a.v. de middeleeuwen niet zonder het geopenbaarde dogma.

¹⁷³ 'We hopen aan te tonen (...) dat de ontwikkeling van het filosofisch denken niet sterk beïnvloed werd door de komst van het christendom en, kort gezegd, dat er geen christelijke filosofie bestaat.' Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Vol. 1, *Antiquité et le moyen âge*, 1927, p. 494 (Vol. II, chp. viii, § i: *Considérations générales*).

¹⁷⁴ Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1944² (oorspronkelijk 1932), pp. 32/33 (cursivering door Gilson). Gilson schrijft 'formellement', wat zowel 'naar vorm' als 'uitdrukkelijk, streng' kan betekenen. Hij bedoelt de tweede betekenis.

¹⁷⁵ Een beschrijving van Blondels tussenkomst in het debat tussen Bréhier en Gilson is te vinden in Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, 1956, p. 65 v. Recentelijk verscheen in Amerika een weliswaar niet volledig, maar wel informatief overzicht van dit debat, met een aantal (in het Engels vertaalde) interventies in Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation*, 2011.

corrigeert hij door te stellen dat een filosofie niet christelijk is omdat die historisch door het christendom is beïnvloed (wat Bréhier bestrijdt), maar, aldus Henri Bouillard, omdat ze de geesten opent voor het geloof.¹⁷⁶ Blondel pleit ten opzichte van Bréhiers standpunt — waarin hij veroordelen van een rationalistische geest aanwijst — en ten opzichte van Gilson — die hij een te eenzijdig historische benadering verwijt — voor een filosofie die voorbijgaat aan ieder gesloten conceptueel systeem en, omdat ze zich haar onvolkomenheid realiseert, integraal is en zich opent naar alle dimensies van de menselijke bestemming, vooral naar de kwestie van de bovennatuur:

Heeft men niet miskend dat de hoogste filosofische waarheid niet de vaststelling is van een afgeronde volledigheid maar van een onvolkomenheid, van een behoefte, van een verwachting, van een leegte die zich juist bewust is leeg te zijn omdat ze niet werkelijk zo bewust en open kan zijn zonder te zoeken hoe ze vervuld kan worden?¹⁷⁷

Blondel stelt al sinds 1896 dat de term ‘christelijke filosofie’ een pleonasme is — liever spreekt hij van ‘katholieke filosofie’ — en dat als er al een filosofie is die die naam verdient, die nog gerealiseerd moet worden.¹⁷⁸ In het antwoord dat hij in 1932 gaf, staat er echter heel wat meer op het spel dan de verzoening van de kampen ‘Gilson’ en ‘Bréhier’, meer ook dan het verstaan van de middeleeuwse filosofie. Het gaat Blondel om een filosofie die toont hoe het redelijk denken de transcendentie, het geloof en de openbaring kan benaderen. Hij wil vanuit het denken zelf vertrekken. Hem is dus de positie van Bréhier liever dan die van Gilson — al rekent de christelijke filosofie Blondel tot haar kamp en wel aan de zijde van Gilson — want hij verzet zich tegen het inbrengen van openbaringsgegevens in de filosofie, zoals de christelijke filosofie doet. Het debat dooft uit in de aanloop naar de Tweede Wereldoorlog, en juist in die periode van afnemende belangstelling publiceert Blondel zijn grote synthese over deze kwestie: de trilogie.

Maar ondertussen is er ook een geheel nieuwe zienswijze in de filosofie aan het ontstaan.

Een ander denken?

Het debat over de christelijke filosofie is een typisch Franse aangelegenheid, gebaseerd op de oude Franse tradities en bronnen, maar daarin is iets aan het veranderen. De gesloten en in zichzelf, haar trots en haar klassieken gekeerde Franse filosofie van rond 1900, die zich verre had gehouden van de niet-Franse en zeker van de Duitse eigentijdse invloeden, begint zich na de Eerste Wereldoorlog open te stellen voor buitenlandse vernieuwingen. Die nieuwe filosofische ideeën komen veelal uit

¹⁷⁶ Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 52.

¹⁷⁷ M.B., *Le problème de la philosophie catholique*, 1932, p. 118.

¹⁷⁸ M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 54 (ook in OC, Vol. II, 1997, p. 140).

Europese culturen ten oosten van Frankrijk, soms meegenomen door immigranten uit het door de revolutie getekende Sovjet-Unie. Ze worden met de klassieke Franse thema's verbonden, zoals het denken over het subject, de rationaliteit, de geschiedenis van de filosofie en de metafysiek.¹⁷⁹ Die nieuwe invloeden die op hetzelfde moment zich aandienen, juist wanneer de debatten over de christelijke filosofie gaande zijn, worden samengenomen in de doorwerking van het oeuvre van drie denkers: Hegel, Husserl en Heidegger. Naast hun Duitstalige achtergrond hebben ze gemeen dat ze pas laat in Frankrijk doordringen, niet zelden via de universiteit van Straatsburg,¹⁸⁰ terwijl zij dan in Duitsland en Oostenrijk al grote opgang hebben gemaakt.

Het werk van Hegel in Frankrijk is al wel bekend, vooral in spiritualistische kringen, maar het had nog geen brede aandacht gekregen. Pas met de nieuwe, marxistische,¹⁸¹ interpretatie die een Russische immigrant, Alexandre Kojève, vanaf 1931 geeft en met de reacties die dat uitlokt, komt er in Frankrijk een nieuwe, brede belangstelling voor Hegels werk op gang. In 1946 zal Merleau-Ponty, die de colleges van Kojève heeft gevolgd, kunnen zeggen dat 'al het grote wat is gebeurd in de filosofie sinds een eeuw zijn oorsprong heeft in Hegel'.¹⁸² Juist vóór Kojèves colleges, in februari 1929, publiceert Edmund Husserl zijn *Cartesianische Meditationen*,¹⁸³ die de publieke start van de fenomenologie in Frankrijk betekent. Ze worden vertaald door Emmanuel Levinas, die later het denken over God nog grondig zal beïnvloeden. Ook de jonge Jean-Paul Sartre is zeer geïnteresseerd in Husserl. Hij reist in die jaren naar Berlijn om diens werk te bestuderen en neemt bij terugkeer de ideeën van Heidegger en Nietzsche mee.¹⁸⁴ Ook vinden in datzelfde jaar de *Rencontres de Davos* plaats, georganiseerd door Franse filosofen: een ontmoeting tussen Ernst Cassirer, een neokantiaan die later zou uitwijken naar de VS, en Martin Heidegger, wiens denken dan zijn weg zal vinden in Frankrijk en dat als het echte breekpunt van de hedendaagse Franse filosofie wordt gezien.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Op de metafysische lading van de Franse terminologie wijzen ook: Jean Leclercq en Nicolas Monseu: *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 179.

¹⁸⁰ Deze universiteit heeft herhaaldelijk een belangrijke rol gespeeld in de beïnvloeding van het Franse denken vanuit Centraal Europa, zo stelt ook Jean Hering, *La Phénoménologie en France*, 1950, p. 77.

¹⁸¹ Rond het marxisme hangt er in die jaren in Frankrijk een klimaat dat later maar moeilijk te begrijpen is, juist ook ten aanzien van de verhouding tussen marxisme en religie. Opmerkelijk is bijvoorbeeld 'la main tendue', de samenwerkingspoging van de communistische partij (PCF) met de christenen, die werd verwoord door de toenmalige PCF-leider Maurice Thorez in een radiotoespraak op 17 april 1936.

¹⁸² Geciteerd in Pierre-Laurent Assoun, *Inleiding*, 1987, p. 14.

¹⁸³ Nadat in de Tweede Wereldoorlog de nalatenschap van Husserl in Leuven in veiligheid is gebracht, wordt zijn werk ontsloten en bereikbaar voor de Franse taalwereld. Merleau-Ponty, een leerling van Husserl, is daar bij betrokken.

¹⁸⁴ Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, 1962, p. 153.

¹⁸⁵ Vgl. Pierre-Laurent Assoun, *Inleiding*, 1987, p. 16.

Het is niet helemaal duidelijk of en hoe Blondel deze nieuwe ontwikkelingen heeft gevolgd. Zeker is dat zijn blindheid het hem moeilijk maakt om het nieuwe materiaal zelf te bestuderen, maar via zijn connecties en studenten heeft hij er ongetwijfeld kennis van genomen. Blondel kende vanuit zijn studietijd het werk van Hegel.¹⁸⁶ Ook hebben Blondel en Heidegger een indruk van elkaars werk gehad, maar we kunnen niet spreken van een wederzijdse verwerking.¹⁸⁷ Het werk van Husserl heeft Blondel wel gekend en ook bekritiseerd.¹⁸⁸

Een student en later medewerker van Blondel, Gaston Berger, is gevoelig voor de veranderingen en wordt sterk beïnvloed door het werk van Husserl. Hij probeert dan ook het denken van Blondel en Husserl bijeen te brengen, maar hij maakt het Blondel daarmee niet gemakkelijk. Omdat het denken van Blondel hier voor het eerst in discussie komt met die vorm van de hedendaagse filosofie waar later Marion een rol in speelt, zullen we er even uitgebreider bij stilstaan. Temeer omdat hier ook een vaak voorkomend misverstand aan de orde is.

De moeilijkheid die Berger voor Blondel opwerpt komt al aan het licht wanneer in het voorjaar van 1931 in Marseille (in mei) en Lyon (in juni) vervolgbijeenkomsten worden gehouden van het Parijse debat over de christelijke filosofie. Tijdens die vervolgdebatten treedt, zoals Leclercq en Monseu demonstreren,¹⁸⁹ het fenomenologisch denken het debat over de christelijke filosofie binnen, en dat raakt Blondel op pijnlijke wijze, zo stellen zij.

¹⁸⁶ Dat betreft in ieder geval de oude Hegel-interpretatie. Of Blondel bekend was met de marxistische benadering van Hegel is onbekend. De studie van Peter Henrici (*Hegel und Blondel*, 1958), geeft hierover ook geen uitsluitsel.

¹⁸⁷ Of Heidegger en Blondel elkaar persoonlijk gekend hebben is onbekend, maar niet waarschijnlijk. Wel zijn uit Blondels correspondentie enkele opmerkingen van hem bekend over Heidegger. Mogelijk ontleent Blondel enige indirecte kennis van Heidegger aan een van zijn studenten die in die tijd bij Heidegger colleges liep. Blondel schijnt het — wat hij noemt — radicale immanentisme van Heidegger te zijn opgevallen. Omgekeerd vertelt Heidegger in een gesprek met Duméry (vermoedelijk 1952) bij de jezuïeten 'heimlich' *L'Action* te hebben gelezen en gewaardeerd (Peter Henrici, *Maurice Blondel*, 1987, p. 582). Volgens Gabellieri (*Blondel et Heidegger*, 1994, p. 68 n.) zou Heidegger Blondel de enige 'werkelijk essentiële' Franse filosoof tussen de beide oorlogen hebben genoemd (volgens het genoemde artikel van Henrici zou Heidegger hebben gezegd 'de belangrijkste hedendaagse Franse denker'). Mogelijk dat in deze positieve waardering iets van Heideggers charmeoffensief aan het begin van de jaren vijftig gelezen moet worden — hij zocht immers erkenning in het naoorlogse Frankrijk via Aix (zie Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II, 2001, p. 78). Of zag Heidegger een aansluiting tussen Blondels denken over de christelijke filosofie en zijn eigen veroordeling daarvan in 1953 ('onmogelijk', zie noot 43)?

¹⁸⁸ Blondel wijst de fenomenologische benadering af als een naïviteit die uit een reeks verschijningen de werkelijkheid denkt af te kunnen leiden. Zie noot 633.

¹⁸⁹ Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 159 v. analyseren het *Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 21 mars*, 1931. (De bijdragen van Gilson en Blondel staan ook in G. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation*, 2011, p. 128 v.)

Berger, aldus Monseu en Leclercq, ziet in de fenomenologie van Husserl de oproep om open te staan voor een teken, een vereiste of een appel, omdat dat een middel is om de realiteit empirisch vast te stellen, dat met behulp van een strenge methode ook de meta-functie van de ervaring kan aanduiden. Berger zou in Husserls benadering een kans zien om via de empirie het transcendente aan te wijzen, want, aldus Berger, ‘de perceptie roept andere dingen op dan ze ons aanbiedt’, iets wat door de perceptie heen er mee verschijnt (meta-empirie), maar niet op diezelfde manier waarneembaar is: ‘de perceptie is alleen perceptie van iets door de intenties die het gegeven symboliseert, de virtualiteiten die het in zich bergt’.¹⁹⁰ Op deze manier vindt Berger via de empirie een weg naar het transcendente. De leerling verwacht de ideeën van de meester verder te helpen door die te funderen in de nieuwe vorm van denken en de (metafysiske) bovennatuur gelijk te stellen met, of te vervangen door, de fenomenologisch beter te verankeren meta-empirie.

Berger vraagt Blondel in dat fenomenologisch kader te preciseren waaruit de christelijke bijdrage dan nog bestaat: óf de eis van het christendom aan de filosofie wordt gepreciseerd (de mens heeft behoefte aan dit sacrament of dat dogma) — maar wat voegt dan nog geloof(svertrouwen) (foi) eraan toe?, óf de mens en zijn volledig rationeel geïnterpreteerde ervaring heeft simpelweg een geloof(sovertuiging) (croyance) nodig, en dan is het geloof totaal, net zoals de onderwerping aan de dogma's. Christelijke filosofie is dan of een rationele reductie van de dogma's of een reductie van de filosofie tot het katholicisme. Beide keuzes leiden tot een filosofische blokkade. Berger stelt daarom een andere weg voor: die van de religieuze filosofie,¹⁹¹ onderscheiden van de metafysiek maar steunend op een empirisch feit: de openbaring of de genade.

Blondel wijst in zijn antwoord echter de gelijkschakeling tussen meta-empirie en het bovennatuurlijke af. Hij wil de filosofie niet stoelen op de ervaring van de waarneming alleen, maar die te allen tijde open houden, en hij ziet in het christendom de uitdaging om te beseffen dat de filosofie steeds tekortschiet en zich moet hernemen. Vandaar dat hij in zijn antwoord de onvolkomenheid benadrukt, een verwachting, een leegte die zich juist bewust is leeg te zijn en die dus die leegte moet doorzoeken, wetend dat een vervulling ook tekort zal schieten. Je zou kunnen zeggen dat Blondel de ervaring als grond bekritiseert, maar niet de intentionaliteit afwijst als richtingwijzer naar de transcendentie. Niet de ervaring, maar de onvolkomenheid van de ervaring gidst Blondel naar de transcendentie. Hij legt een verbinding tussen de natuur en de metafysiek, waar de benadering van Berger óf tot een tegenstelling voert, namelijk tussen de empirie en het metafysiske dat buiten de ervaring ligt, óf tot een vereenzelviging van de (meta-)ervaring en de metafysiske bovennatuurlijkheid.

¹⁹⁰ Geciteerd in Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 178.

¹⁹¹ Zie Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 181.

Leclercq en Monseu, die vooral de introductie van de fenomenologie in het debat over de christelijke filosofie voor ogen hebben, benadrukken sterk het aspect van de subjectieve ervaring in Bergers fenomenologisch geïnterpreteerde interventie van Blondel. Zij proberen te laten zien dat Blondel daarop geen antwoord heeft. Maar er is onzes inziens iets anders aan de hand: Blondel redeneert niet vanuit een subjectieve ervaring maar vanuit een beweging die bestaat uit een geïmpliceerde verwijzing naar een veel groter en deels ongrijpbaar geheel dat open is, maar niet onverschillig of vormeloos. Die beweging is in zijn doordachte voltrekking (action) implicatief, omdat, wanneer een denkend mens tot het besef komt dat hij tekortschiet, er een normativiteit moet zijn die de werkelijkheid ontvouwt zoals die werkelijk is. Blondels denken bevat een voortstuwende dynamiek. De fenomenologie snijdt die, bij monde van Berger, de pas af omdat die normativiteit zich buiten de perceptie zou begeven. Maar dat toont niet het ontbreken van een antwoord bij Blondel, maar het belemmert het verstaan ervan door Berger, en ook door Leclercq en Monseu.

Het voor Blondel moeilijke punt is niet zozeer de wending naar de ervaren waarneming van de fenomenen of de fundering van een meta-empirie, zoals Leclercq en Monseu suggereren, want Blondels filosofie is beslist niet vreemd aan het ervaringsbesef. Integendeel, Blondel is er juist op uit om de praktijk van het leven in de filosofie te integreren. Blondel brengt die echter in een andere verhouding, waarin het subject niet gefixeerd is in een oppositie ten opzichte van een te ervaren object, maar waarin een ervaring het denkend subject diens onvolkomenheid toont en in beweging brengt.

Zozeer gaan Leclercq en Monseu in die benadrukking van het ervaringsaspect mee, dat ze een aanwijzing voor hun verklaring vinden in uitgerekend de persoonlijke ervaring van Blondel op dat moment in het debat. Blondel zou in die dagen in een brief aan zijn vriend Bremond klagen over hoe zwaar hij het fysiek en mentaal heeft met het debat: 'Wat een foltering te weten wat je wilt zeggen, maar het niet werkelijk te kunnen zeggen!'¹⁹² Leclercq en Monseu begrijpen daaruit dat Blondel de discussie moet opgeven. Onzes inziens echter is de vraag niet of Blondel het fysiek moeilijk had, dat lijkt wel zeker, maar dat was voor Blondel nooit een reden om in de filosofie te verzaken. Integendeel, juist in het persoonlijk lijden vindt volgens hem de loutering plaats die een voorwaarde is voor een goede filosofie. Bovendien heeft de dan oude Blondel al gedurende decennia onbegrip en tegenstand ontmoet, en zich zeker ook op dit punt verdedigd, ook wanneer hij persoonlijk tegenslag ervoer. Onzes inziens is Blondel dus wel gewend aan de situatie die Leclercq en Monseu beschrijven. Het is daarom aannemelijker dat Blondel bedoelt te zeggen, zoals hij enige maanden

¹⁹² H. Bremond—M. Blondel, *Correspondance*, Vol. III, 1971, p. 396, geciteerd in Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 182. Duméry schrijft later dat er geregeld misverstanden optraden tussen Blondel en de leerlingen die hem het meest nabij waren (zie Henry Duméry, *Raison en religion*, 1963, p. 14).

later aan dezelfde Bremond schrijft,¹⁹³ dat hij in die dagen door het grote debat over de christelijke filosofie afgehouden wordt van het afronden van zijn trilogie waarin hij de gehele kwestie grondig filosofisch aan het onderzoeken is. Blondel heeft een antwoord, maar komt er in het debat niet aan toe om het volledige verband te schetsen dat nodig is om het antwoord te ontvouwen.

Terecht laten Monseu en Leclercq zien dat een nieuwe dimensie het debat over de christelijke filosofie binnentreedt. Dat is een stap voorwaarts, want zij leggen daarmee een weg open voor de christelijke filosofie om zich in discussie te begeven met nieuwe ontwikkelingen. Die stap voorwaarts beoogt ook Blondel, want de positionering tussen Gilson en Bréhier is voor Blondel te zeer een reactie en bovendien voor zijn doen te weinig onderbouwd. Maar het debat houdt hem af van de uitwerking van zijn alternatief dat een andere benadering van het probleem beoogt. Het formuleren van het eigenlijke antwoord, met de uitwerking waarvan Blondel in zijn trilogie is begonnen, ondervindt uitstel, terwijl het antwoord eigenlijk hier al nodig is.¹⁹⁴

In het voorgaande hebben we al gezien dat de christelijke filosofie die nieuwe stap in de filosofie niet volgt, en we zullen ook nog zien dat ze evenmin de weg aanvaardt die Blondel ontwikkelt.

Van God los: een ander denken over God?

Terwijl in Parijs het debat nog aan de gang is over de neo-kantiaanse en neo-thomistische opvatting over de christelijke filosofie, ontwikkelt zich in het zuiden van Frankrijk (Lyon, Marseille) een nieuwe visie wanneer Berger de fenomenologie inbrengt in het debat over de christelijke filosofie. De discussie tussen Berger en Blondel duidt op een groter probleem dan de empirie van het transcendente.

Berger past de nieuwe ontwikkelingen toe op het denken over God. Hij neemt daarbij niet het rationalistische standpunt in van de neo-kantianen, die geloven uitsluiten van de rationele filosofiebeoefening, noch dat van de neo-scholastici, die het rationele denken door de mens over geloof wantrouwen en inkaderen binnen het christendom. Berger neemt meer afstand. Het gaat hem niet langer om de vraag of christendom ja dan nee met de filosofie is te verenigen — een kwestie waarbinnen de openbaring en de filosofie elkaar in een houdgreep lijken te hebben — maar om een fundamentele dispositie ten opzichte van het denken zelf.

¹⁹³ H. Bremond — M. Blondel, *Correspondance*, Vol. III, 1971, p. 400, geciteerd in Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux*, 2007, p. 182.

¹⁹⁴ Zo bezien zouden Berger en Blondel niet zoveel van elkaar verschillen als de conclusie van Monseu en Leclercq aangeeft. Dat laat ook Troisfontaines zien aan de hand van een studie van de these van Berger in Aix (1941) en de reactie van Blondel daarop. Beiden verschillen in accent maar hebben eenzelfde doel voor ogen (Claude Troisfontaines, *Blondel, Berger et le cogito husserlien*, 1998, p. 10).

In dit nieuwe denken gaat het niet meer om de ontkenning van God, maar om de ontkenning van het (praktische en reële) kennen van God. Of, naar de formulering van Jean Hering in zijn studie van het begin van de fenomenologie: het gaat om een afwijzing van de rationele speculatie die pretendeert achter het gordijn te kunnen kijken, maar zich wil houden aan wat werkelijk aan het bewustzijn verschijnt.¹⁹⁵

Met de vragen die Berger stelt, komt er een andere visie binnen: een soort ‘buiten-metafysiek’ standpunt, dat het mogelijk maakt om het religieuze serieus te nemen zonder de ratio te verlaten en zonder een metafysiek nodig te hebben die zich buiten de menselijke waarneming ophoudt. Maar dat strijkt precies tegen de haren van Blondel in, want hij kan het denken niet los zien van de religieuze werkelijkheid, noch het religieuze los zien van de filosofische kritiek. Hij zoekt een oplossing in de controverse zelf en wel zodanig dat de filosofie en de theologie, denken en geloof, elkaar serieus nemen. De nieuwe verhouding die Berger in het debat binnenbrengt, probeert ook de onderlinge betrekking tussen ratio en religie vast te houden, en niet het denken óf het geloven uit te schakelen, zoals tot dan toe in de debatten gebruikelijk was. In deze nieuwe verhouding komt echter, tot Blondels schrik, de denkende mens los van zijn denken over God. Berger brengt de afstand tussen mens en God terug, die Descartes precies drie eeuwen daarvoor tegenover de thomisten had ingebracht. Deze manier van denken dreigt echter voorbij te gaan aan Blondels filosofisch project, en ook aan diens visie van een opgaan (ascension) in een convergentie van God en mens.¹⁹⁶ Daardoor valt de mens terug in de onmogelijkheid om God te kennen, dan wel in de onderordening van het denken aan de openbaring, zoals het neo-thomisme leert.

Met zijn nieuwe vragen en het loslaten van de mogelijkheid dat het transcendente in de ratio anders dan als een ervaring denkbaar wordt, dreigt Berger precies terug te vallen in een situatie waarop Blondel probeerde een geheel andere visie te ontwikkelen: een verhouding tussen rede en religie die beide op zichzelf laat en toch op elkaar betreft. In de jaren na de grote debatten over de christelijke filosofie, net voor de Tweede Wereldoorlog, werkt Blondel die verhouding uit in zijn trilogie (1932-1937). In het volgende deel zullen we dat nader bestuderen.

1.2.2 *Van de Tweede Wereldoorlog tot de jaren zestig van de xx^e eeuw*

Het algemene beeld van de filosofische situatie in de tweede helft van de xx^e eeuw, gezien vanuit de situatie van het denken van Blondel, is dat diens gezag in de filosofie in korte tijd tot zwijgen komt te midden van veranderingen die zich in de jaren dertig aandienen en die in de daaropvolgende decennia zullen doorzetten. Zijn grote syntheses uit de jaren dertig en veertig vinden maar weinig weerklank.

¹⁹⁵ Jean Hering, *La Phénoménologie en France*, 1950, p. 79.

¹⁹⁶ Zie deel 2.

Overigens is dat lot niet alleen Blondel beschoren. Ook het zeer bekende en in aanzien staande werk van Brunschvicg en Bergson verdween in korte tijd uit de belangstelling: ‘les trois H’ (Hegel, Husserl, Heidegger)¹⁹⁷ hadden ‘les quatre grands B’ (Blondel, Brunschvicg, Bergson en Boutroux)¹⁹⁸ van hun plaats gestoten. Het is van alle tijden dat stromingen elkaar afwisselen, maar de abruptheid waarmee na de Tweede Wereldoorlog een nieuw denken komt opzetten dat het oude vooraanstaande werk volkomen naar de achtergrond verschuift, is opmerkelijk. Daarbij speelt een rol dat de filosofie na de oorlog veel meer dan voorheen een publieke aangelegenheid is, niet alleen door de concrete inhoud en de aandacht voor de politieke uitwerking van ideeën, maar ook door de inzet van literatuur en toneel, en van radio en televisie.

Het debat over de christelijke filosofie, in het interbellum zo nadrukkelijk aanwezig, verdwijnt in korte tijd nagenoeg volkomen uit de aandacht van de filosofen. En ook is het opmerkelijk dat vanaf de jaren dertig het fenomeen van een filosoof die zijn werk expliciet in het licht stelt van het geloof, gestaag van het grote filosofische podium verdwijnt. Pas in het laatste kwart van de eeuw wordt het vraagstuk van de christelijke openbaring in de wetenschappelijke filosofie weer bespreekbaar, zoals bij Jean-Luc Marion.

In de theologie en in dat deel van de filosofie dat zich met theologische kwesties bezighoudt, worden de inzichten van Blondel nog wel voortgezet, of beter: gebruikt, en dan vooral diens vroege werk waarin de crisis van het modernisme rondwaart: *L'Action* (1893), *Lettre sur les exigences* (1896) en *Histoire et dogme* (1904).

1.2.2.1 De doorwerking van Blondel

Blondel overlijdt kort na de oorlog, op 4 juni 1949. De verspreiding van zijn ideeën en zijn vroege werk neemt daarna een immense vlucht, niet onder filosofen, maar in de kringen van denkers die zich bewegen op het terrein waarin filosofie, kerkelijk leven en theologie elkaar overlappen. Maar de bewaker van de juiste interpretatie is dan weggefallen.

Veel bewonderaars en volgelingen passen het werk van Blondel in verschillende theologische disciplines toe en denken er op voort. Al snel ontstaan twee grote interpretatiestromen in de studie van Blondels oeuvre. De ene tracht vanuit Blondels denken verbindingen te maken met de (snelle) ontwikkelingen van de academische filosofie in Frankrijk tussen 1950 en 1960; en de andere vindt in Blondels werk een onderbouwing voor (de ontwikkeling van) de verhouding tussen kerk en wereld. Steeds luider klinkt in die laatste kringen de roep om oecumene, sociale leer en om een concilie, waartoe Blondel ook al had opgeroepen.

¹⁹⁷ Zo aangeduid door Pierre-Laurent Assoun, *Inleiding*, 1987, p. 15.

¹⁹⁸ Zo aangeduid door Jean Lacroix, *Cheminement vers les philosophies contemporaines*, 1957, p. 19.04-1.

We zullen zien dat precies in deze splitsing een heel bepaalde interpretatie van Blondel ontstaat, waarin het eigene van Blondels filosofisch project verloren gaat, en daarmee ook zijn filosofische aanpak van ons probleem: de verhouding tussen geloven en denken.

De opvolgers: Blondéliens en leerlingen

Mede gezien de vele discussies die er tijdens zijn leven al waren over de juiste interpretatie van zijn werk heeft Blondel zich zorgen gemaakt over hoe het verder moest als hij zelf niet meer in staat zou zijn correcties aan te brengen. Hij zou zelf drie van zijn studenten¹⁹⁹ hebben voorbereid²⁰⁰ om zijn werk voort te zetten en ervoor te zorgen dat de juiste koers wordt aangehouden: Jacques Paliard, een oud-student maar ook leeftijdsgenoot en medewerker, Jean Trouillard, een generatie jonger, en Henry Duméry, die dan nog een student is.

Paliard begint na Blondels overlijden met het opzetten van een studiecencentrum rond het werk van Blondel, maar sterft enkele jaren na Blondel. Jean Trouillard levert aanvankelijk vele recensies, maar mengt zich later niet meer in de discussies. Van deze Blondéliens blijft alleen Henry Duméry over. Hij probeert Blondels denken te verbinden met de contemporaine filosofie, vooral de fenomenologie, en zo te komen tot wat hij een filosofie van de religie noemt. Hij komt al snel tot een verschil van inzicht met een geheel andere lijn van interpretatie van Blondel.

Kort na Blondels overlijden is namelijk de historicus en theoloog Henri Bouillard begonnen met het ontsluiten en uitgeven van Blondels persoonlijke teksten, zoals brieven, aantekeningen en dagboeken. Materiaal dat Blondel zelf nooit gepubliceerd heeft. Uit die stukken komt een andere Blondel naar voren dan uit zijn filosofische publicaties, namelijk een vrome katholiek in plaats van een minutieus formulerende filosoof. Dit persoonlijk materiaal van Blondel blijkt heel toegankelijk en vindt zijn weg naar theologen; zowel naar degenen die de expliciet christelijke filosofie min of meer in de lijn van het neo-thomisme trachten voor te zetten,²⁰¹ als naar degenen die al eerder een weg naar Blondel hebben gevonden tijdens hun poging om, voorbij de christelijke filosofie, de theologie los te maken uit de eenzijdige neo-thomistische lezing.

¹⁹⁹ Volgens mevrouw Nathalie Panis, Blondels secretaresse van 1932 tot aan zijn overlijden, zou Blondel dat herhaaldelijk hebben verklaard. Zie Marie-Jeanne Seppéy, *Maurice Blondel et Jacques Paliard*, 2007, p. 239 v.

²⁰⁰ Die voorbereiding hield in dat men hielp bij het lezen en bij het concipiëren van teksten waarop Blondel dan correcties dicteerde. Zo zou bijv. Blondels visie op het existentialisme van Sartre door Paliard zijn voorbereid (zie Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 249 v.).

²⁰¹ Recentelijk is daar weer nieuwe belangstelling voor gebleken, namelijk in de zich uitdrukkelijk op Blondel baserende *Radical Orthodoxy* van o.a. John Milbank. Zie John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, pp. 209 en 210 v. (Zie 3.2.3.)

Naast de drie erfgenamen en Bouillard zijn er vele leerlingen van Blondel geweest die niet zozeer de bedoeling hadden zijn werk voort te zetten, als wel om dat toe te passen in nieuwe vormen van denken die zich na Tweede Wereldoorlog ontwikkelen. We zullen in grote lijnen deze navolgers langslopen, om te zien hoe de verschillende interpretaties van de gedachten van Blondel zijn ontstaan die geleid hebben tot het beeld dat we nu van Blondels denken hebben.

Een beschrijving van een aantal van deze leerlingen van Blondel in het midden van de vorige eeuw is te vinden in een hoofdstuk over het katholieke denken in een werk van de hand van Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959,²⁰² waarin deze vanuit het marxisme de dialoog aangaat met dan toonaangevende stromingen. Hij is zelf een van de laatste studenten van Blondel geweest,²⁰³ en ook een studievriend van de twintig jaar oudere Gaston Berger. Garaudy schrijft dit opmerkelijk boek wanneer hij een toonaangevend intellectueel is van de communistische partij, die hij probeert te ontdoen van het stalinisme. Voor een samenvattend overzicht van Blondels leerlingen prefereren we deze contemporaine beschrijving van iemand die buiten het katholieke denken staat, maar het in de verwoording van Blondel van binnenuit goed kent, en ook laat zien wat er in die periode binnen de filosofie met de perceptie van Blondel aan de gang is.²⁰⁴

Garaudy plaatst de ontwikkeling in het katholieke denken van die tijd binnen wat Bréhier aanduidt als 'de invasie van de transcendentie in filosofie'.²⁰⁵ In 1959 ziet Garaudy bij de katholieken een meer immanente, meer aan het handelen van de mens en de geschiedenis rechtdoende benadering zichtbaar worden. Het katho-

²⁰² Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 123 v. In 1969 verschijnt een nieuwe herziene editie (de derde). Dat is een jaar voor hij uit de PCF zal worden gezet, en enkele jaren nadat hij zelf medeverantwoordelijk was voor de uitzetting van Henri Lefebvre, die hem destijds in de wandelgangen van Blondels colleges bij het communisme had betrokken. De herziene derde uitgave bevat een uitbreiding over het structuralisme en, mede daardoor, een grote aanpassing in het gedeelte over het marxisme, waarin Garaudy zijn humanistische interpretatie uit 1959 verregaand bijstelt. Het boek is letterlijk bedoeld als dialoog: vanuit zijn eigen optiek leidt Garaudy zijn lezers binnen in het existentialisme, het katholieke denken en het marxisme. Vervolgens krijgen vooraanstaande vertegenwoordigers van die stromingen de ruimte om commentaar te leveren. Voor het katholieke denken spreekt o.a. Lacroix, wiens *Marxisme, existentialisme, personnalisme* (1950), dat een blondeliaans commentaar op het marxisme genoemd kan worden, voor Garaudy's benadering de weg lijkt te hebben gebaad.

²⁰³ Zie 1.2.1.1: *De filosoof van Aix*.

²⁰⁴ Duméry geeft tien jaar eerder een beschrijving van het katholieke denken waarin hij onderscheid maakt tussen thomisme (Maritain, Gilson), het christelijk existentialisme (Marcel), het personalistisch spiritualisme (Nédoncelle), en de filosofie van de actie en de religie (Blondel). Hij zet de invloed van Blondel naast de andere stromingen, waar Garaudy die erbinnen aanwijst (zie Henry Duméry, *La Philosophie catholique en France*, 1950, p. 233 v.).

²⁰⁵ Geciteerd in: Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 123.

lieke denken van zijn dagen noemt hij een ‘conversion philosophique’²⁰⁶ in de richting van het existentialisme, en een ‘neo-biranisme catholique’ met als centraal thema: de transcendentie die met het subject verbonden wordt. Hij beschrijft hoe dit nieuwe katholieke denken zich in drie richtingen verdiept: in de existentie (René Le Senne, Louis Lavelle, Gabriël Marcel); in de geschiedenis en het sociale leven (de latere kardinalen Jean Daniélou en Henri de Lubac, daarnaast Henry Duméry, de priester-arbeiders,²⁰⁷ die allen in spanning komen met Rome, en het personalisme²⁰⁸ van Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle en Jean Lacroix); en in de wetenschap (Teilhard de Chardin).²⁰⁹

Volgens Garaudy is Blondel de voorloper (précurseur)²¹⁰ van deze vormen van katholiek denken: al de genoemde auteurs staan in een eigen verhouding tot Blondels werk. Garaudy vat Blondels denken samen in een aantal hoofdlijnen²¹¹ en laat dan zien hoe de verschillende leerlingen op die lijnen verder gaan. Garaudy benadrukt hoe Blondel het menselijk leven ziet als, ‘une longue naissance à la vie authentique’,²¹² waarin mensen daden stellen maar onvervuld blijven, en waarin aldus de noodzakelijkheid blijkt van een uniek doel dat alles overstijgt en het handelen in gang zet. Dat hele proces ziet Blondel volgens Garaudy als een deelname aan het scheppingsproces van God, want, zo heeft Garaudy van Blondel geleerd, handelen is iets toevoegen aan de wereld. In het ‘neo-socratisme chrétien’ van Marcel, in het personalisme dat de sociale geschiedenis poogde op te pakken in het denken, en in de wetenschapsbeoefening van Teilhard de Chardin ziet Garaudy rechtstreekse voortzettingen van Blondels methode van de immanentie. Deze methode behelst niet alleen het serieus nemen van het concrete leven, het is ook een poging om de denkers te weerleggen die een positief perspectief van het menselijk bestaan afwijzen en het ‘néant’ centraal stellen (Garaudy denkt aan Heidegger, maar ook Nietzsche en Sartre kunnen worden genoemd), want, zo citeert Garaudy zijn leermeester: ‘Wat zij ontkennen, toont de grootsheid van wat zij willen.’²¹³ Omdat er in de mens een

²⁰⁶ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 124. De term ‘conversie’ gebruikt later ook Marion in de typering van zijn analyse van Blondels *L'Action* (1893).

²⁰⁷ Geen filosofische stroming, maar een beweging die Garaudy van groot belang vindt. Het begin ligt ongeveer rond 1941. In 1959 verbiedt het Vaticaan de beweging, net vóór de publicatie van Garaudy's boek. Op kleine schaal bestaat de beweging tot op heden (zie Gregor Siefer, *Die Mission der Arbeiterpriester*, 1960).

²⁰⁸ In Frankrijk schrijft men ‘personnalisme’.

²⁰⁹ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 128.

²¹⁰ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 132. Vgl. Marion die van het denken van Blondel zegt dat dat hem voorgaat (Jean-Luc Marion, *Lettre Postface*, 1994, p. 292).

²¹¹ Garaudy baseert zich vooral op de nieuwe versie van *L'Action* (1936-1937), wat uitzonderlijk is.

²¹² Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 134.

²¹³ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 135. (Garaudy schrijft in de verwijzing naar Blondel een verkeerd paginanummer. De bedoelde uitspraak staat op M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 77.)

ontevredenheid is over de situatie waarin hij verkeert, krijgt hij zicht op een uitgang en daarin is een eis van transcendentie gelegen, aldus vat Garaudy Blondel samen, daarbij denkend aan Plato's grot.²¹⁴ Zo is Marcel er volgens Garaudy op uit om in de menselijke geest een diepe realiteit te tonen waarin mensen verkeren zonder het te weten.²¹⁵ Marcel doet dat, net als Kierkegaard die Marcel in Frankrijk herintroduceert, door het abstracte subject af te wijzen en er het concrete individu voor in de plaats te stellen. Net als Blondel plaatst Marcel het subject niet allereerst in zijn vrije onafhankelijkheid, maar in de intersubjectieve participatie: de mens is een situatie, zo stelt Marcel. Ziet Garaudy in het werk van Marcel een poging om het existentialisme en het christendom bijeen te brengen in een objectieve kennis van het concrete, in het personalisme ziet hij een poging om het christendom kritisch te positioneren tegenover het existentialisme en het marxisme, in een mystieke ervaring die door een kritiek op de objectiviteit wordt voorafgegaan.²¹⁶ Het personalisme, waarbinnen de algehele oriëntatie wordt gegeven door Jean Lacroix en waarvan Emmanuel Mounier, die veel samenwerkte met Paul Ricœur, de animator is, zet het aan Marcel verwante denken over het subject voort, maar brengt dat in verbinding met de fysieke en sociale wereld.

Garaudy wijst terloops nog een ander blondeliaans aspect aan van deze stromingen: de dynamiek van het denken dat zich onttrekt aan een vaste structuur. Zo wijst hij erop dat bijvoorbeeld Marcells denken niet van de orde van het systeem is, maar van de orde van het probleem.²¹⁷ Daarin zijn communicatie en dialoog van groot belang, meer dan abstractie en techniek. Iets soortgelijks ziet hij in het personalisme, dat hij als een veelvormige beweging opvat, waarin het menselijk authentiek handelen centraal staat en niet een filosofisch systeem. Het personalisme is de intentie van de menselijkheid, zo citeert Garaudy een stelling van Lacroix.²¹⁸

Van de denkers die Garaudy ziet als voortzetters van de lijnen van Blondel, behandelt hij Teilhard de Chardin het meest uitgebreid en werkt hij bij deze jezuïet de invloed van Blondel meer expliciet uit. Garaudy behandelt het werk van Teilhard als *pars pro toto* voor een door het katholieke denken geïnspireerde manier van wetenschap bedrijven. Hij noemt het werk van Teilhard een 'phénoménologie de la nature', een demonstratie van hoe in de wetenschap het katholieke denken wordt ontwik-

²¹⁴ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 142.

²¹⁵ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, pp. 137/138. De vergelijking dringt zich op, maar Garaudy noemt die niet, van het toneelspel. Daarin zijn mensen bewust met hun situatie bezig, maar zonder als karakter uit zichzelf te kunnen bevatten dat ze deel uitmaken van iets groters, waarvan ze de afloop niet kennen. Marcel was behalve filosoof ook dramaturg.

²¹⁶ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 160.

²¹⁷ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 138.

²¹⁸ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 158.

keld. Teilhard, die met Blondel uitgebreid contact heeft gehad,²¹⁹ wordt door Garaudy onder de leerlingen van Blondel gerekend, omdat Teilhard dezelfde methode van de immanentie gebruikt en omdat bij hem het perspectief aanwezig is van een gestage vordering in de volledige voleinding van de menselijke geschiedenis (het punt Omega, de totale mens). Garaudy noemt Blondels studie over Leibniz een voorafschaduwung van het werk van Teilhard, maar laat de kritiek die Teilhard had op Blondel niet onvermeld: Blondel zou zich, volgens Teilhard, te weinig rekenschap geven van de natuurwetenschappelijke visie op de kosmos. Garaudy wijst ook op een fundamenteel verschil tussen Blondel en Teilhard. Teilhard waardeert het menselijk handelen volgens Garaudy positiever dan Blondel: waar Blondel de onvolkomenheid van het menselijk denken centraal stelt, ziet Teilhard elke handeling als een positief resultaat binnen een totale, evoluerende convergentie.²²⁰ Teilhard komt spontaan en impliciet tot een aantal inzichten die zijn tijdgenoten sterk inspireren, maar die hem in spanning brengen met het kerkelijk leergezag.²²¹

Al met al vindt Garaudy in het werk van Blondel een brug tussen het marxisme en diverse stromingen binnen het katholieke denken van die jaren, maar als historisch materialist vindt Garaudy de wijze waarop de leerlingen van Blondel in het spoor van hun meester de concrete praktijk aan het denken koppelen onvoldoende²²² en eclectisch. Dat is wel populair, zo concludeert hij, maar het lost niets op.²²³

De geschiedenis laat zien dat Blondels leerlingen zijn aandacht voor gelovig en maatschappelijk engagement wel hebben voortgezet, al gebeurt dat volgens Garaudy's gestaalde marxistisch kader op een te weinig historische, realistische en wetenschappelijke manier, maar veel minder aan het filosofisch project van hun meester hebben verder gewerkt — misschien enkele pogingen van Marcel uitgezonderd. Blondel probeerde de beide uiteinden — wetenschappelijke filosofie en geloof in de openbaring — bijeen te houden, maar dat is door zijn leerlingen vooral verder gebracht in de vraag naar de wetenschappelijke onderbouwing van een individuele maatschappelijke opstelling en het wereldgericht persoonlijk geloofsideaal, waarbij de kerkelijke visie op de openbaring geen directe rol meer speelt.

Tussen de regels door is in Garaudy's commentaren te zien dat een nieuwe manier van filosoferen zich aan het ontwikkelen is, waarin de ervaarbare concreetheid van de

219 Teilhard zocht Blondel op, en zij voerden een correspondentie die is uitgegeven door Henri de Lubac (*Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance*, 1965).

220 Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, pp. 198/199. Garaudy geeft hier een beperkt zicht op Blondel, want ook Blondel toont voortgang naar de uiteindelijkheid (zie 3.4.1).

221 Teilhard bestudeert de evolutie van de mens en neemt in zijn denken bijvoorbeeld het transformisme op, de toenmalige uitdrukking voor wat later algemeen de evolutietheorie zou gaan heten.

222 Garaudy herkent deze kritiek bij Ricœur, maar geeft daarvoor geen bron. Te denken valt aan Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 1947, pp. 175/176, waar die echter preciezer is dan Garaudy.

223 Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 165.

materialiteit²²⁴ zich binnen de filosofie nestelt, en waarin het denken zich niet in een systeem, maar in een georiënteerde dynamiek voltrekt. Blondels leerlingen hebben concrete, politieke en religieuze inzichten uitgewerkt, maar het fundamentele filosofische onderzoek waaraan onder anderen Merleau-Ponty werkt en de aansluiting van diens pogingen op Blondels werk hebben maar weinig aandacht gekregen.

Voor we daarop ingaan, zullen we eerst beschrijven wat er ondertussen gebeurde met het neo-thomisme en de christelijke filosofie, die afwezig zijn in Garaudy's overzicht.

Het stilvallen van het thomisme

Opmerkelijk is dat Garaudy in zijn beschrijving van het katholieke denken de vorm die het krijgt in het thomisme volledig buiten beschouwing laat, maar wel de beschreven ontwikkelingen als een oppositie daartegen ziet en als een terugkeer naar de Griekse vaders.²²⁵ Hij noemt de ontwikkeling van het katholieke denken een filosofische bekering (conversion) naar meer existentialistisch denken en weg van het thomisme. Mogelijk is de ontwikkeling binnen het thomisme voor de filosoof Garaudy minder opgefallen en ook minder interessant omdat hij het als een aangelegenheid van theologen ziet, maar voor ons is het van belang op te merken dat de ontwikkeling binnen het thomisme dit denken toegankelijker maakt voor andere manieren van denken, waaronder, in de loop der tijd, dat van Blondel. Deze veranderingen in het thomisme lijken zich te onttrekken aan het oog van Garaudy. Het thomisme is dan al niet meer het eenduidige, gesloten bolwerk waar het vanbuiten op lijkt. Binnen het thomisme zijn, na de heropleving waartoe Leo XIII heeft opgeroepen, stromingen ontstaan die het nog steeds als de meest adequate uitdrukking zien van het menselijk kennen, maar het niet (meer) als een gesloten systeem hanteren.²²⁶ Zo ziet Mercier,²²⁷ die een grote belangstelling heeft voor Blondel, het thomisme niet als eindpunt, of grenspaal van de menselijke rede.²²⁸ Dogmatische thomisten hebben het Blondel lastig gemaakt en ook van de neo-thomisten heeft hij veel te verduren

²²⁴ Blondel vat de materie niet op als een los ding op zich, maar als een verbinding die de zijnden in de reële wereld zoals die zich aan ons voordoet, toestaat zich te individualiseren en te multiplieren, onderling te oppositioneren en te solidariseren, en die ons uitdaagt te denken omdat in die verbinding essentie en existentie onherleidbaar zijn tot elkaar (zie Maurice Blondel, *La Pensée*, Vol. I, p. 242).

²²⁵ Een uitspraak van Jean Wahl, geciteerd door Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme*, 1959, p. 124.

²²⁶ Aldus Ferdinand Sassen en Bernard Delfgaauw in de inleiding van hun *Wijsbegeerte van onze tijd*, 1957, p. 270. De veranderingen leidden er o.a. toe dat de in de tijd van Blondel zo gevreesde index werd afgeschaft.

²²⁷ Zie noot 152.

²²⁸ Ferdinand Sassen en Bernard Delfgaauw in de inleiding van hun *Wijsbegeerte van onze tijd*, 1957, p. 270.

gehad, maar de volgelingen van Thomas die zich door Blondel geïnspireerd weten, beginnen een aantal van Blondels inzichten in hun denken te integreren, en vooral in hun toenmalige christelijke filosofie. Dat gebeurt in die mate dat later de neo-thomistische christelijke filosofie Blondel als een van haar boegbeelden zal gaan zien. De tegenstanders van de christelijke filosofie hebben die vereenzelviging tussen Blondel, het neo-thomisme en de christelijke filosofie vervolgens overgenomen.

Toch blijft er een fundamentele spanning aanwezig tussen Blondel en de neo-thomistische christelijke filosofie, die onopgelost blijft. De neo-thomistische traditie blijft zich verzetten tegen Blondels onderscheid van filosofisch kennen en de geloofswerkelijkheid waartussen een open dynamiek plaats zou vinden. Volgens de toenmalige neo-thomistische critici, die steeds de door God geschapen onveranderlijke universele orde benadrukten, waarop ze Aristoteles' metafysica van het zijn aansloten,²²⁹ zou Blondel een visie huldigen die via het handelen en de logica de metafysiek benadert. Op die manier zou hij de transcendentie van God terugvoeren op de immanentie van de mens.²³⁰ Dat zou betekenen dat Blondel de natuurlijke aspiraties van de kennis vermengt met de contemplatie die de vereniging met God zoekt²³¹ en dat het menselijke greep krijgt op het goddelijke.

Deze opvatting van Blondels denken is tegenovergesteld aan zijn bedoeling, die hij dan ook gedwongen wordt steeds te blijven uitleggen:

(...) we moeten steeds volhouden dat de inspanning van de natuur en van de rede, zonder onvruchtbaar te zijn, integendeel, nooit vanuit onszelf haar ware doel kan bereiken. Telkens wanneer een dergelijk streven zelfvoldaan is of zich vervuld acht, houdt het op te zijn wat het eigenlijk zou moeten blijven.²³²

Garaudy polariseert deze situatie door precies dat aspect in Blondel naar voren te halen waartegen de neo-thomistische denkers in de tijd van Blondel bezwaar hebben gemaakt.

Blondels leerlingen die de discussie zoeken met de toenmalige filosofie, hebben weinig pogingen ondernomen om de controverse met het neo-thomisme uit te klaren. De pogingen daartoe komen alleen uit thomistische kringen, die in Blondels werk

²²⁹ Naar Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 17 v.

²³⁰ Zie bijvoorbeeld de kritiek van Joseph de Tonquédec, *Immanence*, 1913.

²³¹ Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, 1926, p. 139. Maritain, die menig debat hield met Blondel (zie noot 93), wijst Blondels scheiding tussen filosofie en theologie af, evenals diens poging om de beoogde vereniging van de zielen met de waarheid in de filosofie zelf te zoeken: de geschiedenis van het christelijk denken toont volgens Maritain aan, dat iedere osmose tussen filosofische rede en in de mens ingeschapen contemplatie een even groot gevaar is als de scheiding ervan (idem, p. 141).

²³² Bijv.: M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I, p. 261.

een rationeel bewijs herkennen voor de bovennatuur.²³³ Blondel had steeds trouw doorgewerkt aan zijn inzet om, zoals Boey zegt, '(...) zijn positie te verwoorden in termen die niet alleen aan zijn eigen inzicht recht deed wedervaren, maar die ook door zijn critici als juist konden worden erkend.'²³⁴

Na de Tweede Wereldoorlog neemt in Frankrijk de invloed van het thomistisch denken op het filosofisch discours sterk af,²³⁵ ook al zou, omgekeerd, gesteld kunnen worden dat juist omdat velen er zich tegen afzetten, het toch een relatief belangrijk fenomeen blijft. Er ontstaat in het tweede deel van de vorige eeuw een kloof tussen het thomistisch denken en de contemporaine filosofie, en daarmee verdwijnt ook een mogelijkheid om Blondels inzet goed te kunnen begrijpen. De routes die Blondels leerlingen insloegen en Blondels langdurige discussie met het thomistisch denken, waarin hij een nieuw zicht op Thomas begon te ontwikkelen, hebben Blondels nalatenschap uit de contemporaine filosofie gedrukt en binnen de thomistische kaders gezogen. Het debat tussen Blondel en het neo-thomisme is uiteindelijk niet beslecht maar verstomd.

Blondels doorwerking in de theologie

Hoewel de filosofie na de Tweede Wereldoorlog minder belangstelling krijgt voor Blondel, zijn in de theologie veranderingen gaande die juist een geheel ander beeld geven.²³⁶ Er zijn ten minste twee stromingen aan te wijzen die in het tweede deel van de xx^e eeuw rechtstreeks met Blondels ideeën verder zijn gegaan: de 'nouvelle théologie' en de antropologische theologie.

Blondel, van huis uit geen thomistisch denker, vond een andere manier om in de filosofie een weg te vinden naar de openbaring. Hij was begonnen niet bij de schepping door God, maar bij het leven en denken van de mens. Deze invalshoek is heel welkom bij de xx^e-eeuwse theologen die de (neo-)thomistische antwoorden niet meer bevredigend vinden, omdat daarin onder meer een te gesloten samenhang tussen het bovennatuurlijke en het natuurlijke wordt gedacht, en ook de zienswijze op het zijn van God niet meer tegen de moderne kritiek bestand is. Blondels denken betekent een theologische vernieuwing, omdat hij de bovennatuur niet als een bruut feit accepteert, maar in de realiteit ervan een met de menselijke natuur verbonden

²³³ Pogingen om Blondel en de scholastiek bijeen te houden, deden o.a. Brocardus Meijer (*De eerste levensvraag*, [1940]); en Blaise Romeyer (*Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, 1943).

²³⁴ Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus*, 1993, p. 19.

²³⁵ Dat gold niet voor de Angelsaksische wereld waar de aandacht voor de in het Engels publicerende Gilson en Maritain groot was.

²³⁶ In *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, 1974, somt Bouillard op welke invloed Blondel had op de meerderheid van de theologen (p. 44) in de aanloop naar het Tweede Vaticaans Concilie.

dynamiek ontdekt: niet 'ex nobis' of 'ex natura', maar 'in nobis'.²³⁷ Theologen vinden bij hem een redenering die tracht in de filosofie de sporen te vinden van de openbaring. Ze vinden in Blondels denken niet alleen een denken dat het geloof beaamt, maar ook het inzicht dat de mens met zijn denken, handelen en zijn een actieve bijdrage levert aan de gave van God. Iets in de menselijke existentie roept de genade op van God en ergens in de mens moet een plaats zijn om die gave te ontvangen en in een vrije overgave aan God terug te geven;²³⁸ het leven van mensen anticipeert op die interne logica van het christendom. Blondel herkent zijn filosofische benadering in de geloofsuitspraken van onder anderen Paulus en Augustinus. Door naar de oude bronnen terug te gaan, doordenkt hij die opnieuw en geeft hij die een verstaanbare betekenis terug voor het denken dat vertrekt vanuit de praktijk en niet vanuit een theoretische aanname. Zo zal elke tijd die bronnen steeds opnieuw verwoorden. Volgens Bouillard werd deze benadering van Blondels denken zo snel gemeengoed in de theologie, dat ze in korte tijd een vanzelfsprekendheid kreeg.²³⁹

Blondels visie op het met de mensen verbonden bovennatuurlijke wordt door de jezuïet Henri de Lubac verder uitgewerkt. De historicus Étienne Fouilloux citeert een brief van De Lubac aan Blondel waarin die schrijft hoe zijn theologie door Blondels filosofie is voorbereid.²⁴⁰ In de conclusie van zijn grote studie *Surnaturel, études historiques* (1946) verwijst De Lubac dan ook expliciet naar de opvattingen van Blondel.²⁴¹ Zoals te verwachten, maakt het boek een storm van protesten los en krijgt De Lubac serieuze problemen met zijn oversten. Het idee dat de mens deel heeft aan, en zelfs mededragers is van het bovennatuurlijke, en dat er in het denken een weg bestaat van beneden naar boven, en tussen de natuur en de bovennatuur, is voor die tijd schokkend. Op dit punt hadden de 'extrinsecistische' thomisten, zoals De Tonquédec en Garrigou-Lagrange, Blondel al vaak bekritiseerd. Garrigou-Lagrange wijst in zijn felle aanval van vlak na de oorlog Blondel aan als de aanstichter van en de verantwoordelijke voor wat hij 'nouvelle théologie' noemt.²⁴² De ideeën van Blondel en De

²³⁷ M.B., *Les Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, p. 166. We komen daar in het vervolg van dit onderzoek uitgebreid op terug. (Zie 2.3.)

²³⁸ Zie noot 405.

²³⁹ Henri Bouillard, *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, 1974, p. 46.

²⁴⁰ Brief van 8 april 1932, geciteerd in: Étienne Fouilloux, *Une église en quête de la liberté*, 2006², p. 189.

²⁴¹ Henri de Lubac, *Surnaturel*, 1946, pp. 483 en 487. Blondel verwijst in dezelfde tijd n.a.v. hetzelfde onderwerp naar De Lubac: M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol I, 1944, p. 252 n.

²⁴² Réginald Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie, ou va-t-elle?*, 1946, pp. 126-145, geciteerd in: René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, p. 379. Etienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne*, 1982, p. 889, beschrijft in het kort de reacties op deze stelling. Mettepenningen werkt de controverse tussen Garrigou-Lagrange en Blondel uit (Jürgen Mettepenningen, *Truth, Orthodoxy and The 'Nouvelle Théologie'*, 2011, p. 171 v.) als een van de fundamentele kwesties van het modernisme. In deze opvatting wordt geen aandacht gegeven aan Blondels fundamentele kritiek op het modernisme en komt hij ten onrechte aan de zijde van het modernisme terecht. (Zie ook Jürgen Mettepenningen, *De 'Nouvelle Théologie'*, 2009, p. 203.)

Lubac krijgen echter ook bijval. Vooral de jezuïetenopleiding van La Fourvière (Lyon) maakte zich deze werkwijze en theologiebeoefening eigen, evenals de ook in Lyon gevestigde opleiding van de dominicanen, Le Saulchoir, waarvan enkele geleerden zich in het debat mengen. Er ontstaat een theologische stroming.²⁴³ De polemiek en de spanning lopen op en de aanduiding ‘nouvelle théologie’ wordt een geuzennaam.

Een belangrijke oorzaak van de hevigheid van het verzet tegen de nieuwe theologie is de vrees voor een nieuw modernisme. In de anti-modernismestrijd aan het begin van de xx^e eeuw was immers ook gepoogd terug te gaan naar de oude geloofsbronnen om de historische ontwikkeling van de geloofswaarheid aan te tonen, en ook toen was er de roep om de geloofsformulering te vertalen naar de moderne tijd. De kruitdampen van de modernismecrisis blijken nog niet helemaal te zijn opgetrokken. Allerlei schrijvers worden, net als een halve eeuw daarvoor, verdacht gemaakt en de pers gaat zich met het geheel bemoeien. Ook het leergezag laat zich ermee in en neemt in *Humani Generis* (1950) stelling tegen enkele opvattingen, maar verordonneert geen afstand van de stroming als zodanig.

Uiteindelijk zou deze theologische ontwikkeling, die vanuit de oude bronnen probeert de betekenis van het geloof in de hedendaagse tijd te vatten, sterk bijdragen aan de theologische voorbereiding van het Tweede Vaticaans Concilie, tijdens het verloop waarvan de door Blondel geïnspireerde theologen belangrijke rollen vervullen en worden gerehabiliteerd. Ook Blondels verdienste wordt postuum erkend.²⁴⁴

Het denken van Blondel vindt zijn weg ook in wat wel de antropologische theologie genoemd wordt. Daarin staat hetzelfde spanningsveld centraal als in Blondels filosofie, namelijk het spanningsveld tussen de menselijke zelfverwerkelijking en de goddelijke genade, tussen autonomie en heteronomie, tussen de vrijheid van de mens en de gave van het Woord van God. In de antropologische theologie gaat het erom een theologisch denken te formuleren dat openstaat voor de transcendentie en dat tegelijkertijd de menselijke vrijheid respecteert en fundeert. De belangrijkste vertegenwoordiger van deze theologie is de jezuïet Karl Rahner op wie de invloed van

²⁴³ Naast de jezuïet De Lubac mengden ook zijn ordegenoten Bouillard en Daniélou zich in de strijd. Zij zijn zeer vertrouwd en verbonden met het werk van Blondel. Ook Von Balthasar en de dominicanen Chenu en Congar zijn geïnspireerd door Blondel en een aantal van hen (Bouillard, De Lubac en Von Balthasar) werkt mee in het uitgeven van het werk van Blondel. De grote invloed van Blondels denken in deze nieuwe theologie is dikwijls beschreven (o.a.: René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, pp. 167-188; Étienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté*, 2006², pp.149-191; Peter Henrici, *La descendance blondélienne parmi les jésuites français*, 2007; Jürgen Mettepenningen, *Truth, Orthodoxy and The Nouvelle Théologie*, 201, en diens *De ‘Nouvelle Théologie’*, 2009).

²⁴⁴ Bij de zitting ter opening van het *Centre d'archives Maurice Blondel* in 1973 kon Bouillard dan ook verklaren hoezeer Blondel de theologie (hij noemde dus niet de filosofie) beïnvloed had: Henri Bouillard, *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, 1974, p. 43. Blondels meest aanhoudende tegenstander, De Tonquédec, zou stellen dat aan Bouillards werk te zien is hoezeer Blondels verderfelijke invloed in de theologie is doorgedrongen.

Blondel onmiskenbaar, maar, volgens Virgoulay,²⁴⁵ indirect is geweest. Rahner zoekt ook de verbinding met het existentialistisch en het fenomenologisch denken van zijn leermeester Heidegger. Rahner noemt Blondel één van de weinige uitzonderingen in de moderne filosofie, die sinds haar transcendentiaal-antropologische wending en in de mate dat ze overtuigd is van een transcendentie van het autonome subject, vrijwel volledig onchristelijk is en losstaat van de afhankelijkheid en de oriëntatie op God. Van de andere kant is deze filosofie volgens Rahner meer christelijk dan de scholastieke denkers vermoeden, omdat de mens er niet slechts een factor is tussen de dingen, afhankelijk van een zijnsconcept, maar een subject van wiens vrijheid de betekenis afhangt van de heilsgeschiedenis en de christologische kosmologie.²⁴⁶

Ook in de meer praktische theologie rond de katholieke sociale beweging is de invloed van het denken van Blondel duidelijk traceerbaar. Deze praktische theologie en het sociale denken zetten op hun beurt de ‘grote’, moderne, wetenschappelijke theologieën aan tot modernisering van de geloofsinhoudelijke betekenis.²⁴⁷ Al met al is Blondels invloed terug te vinden in het werk van veel theologen die in het midden van de xx^e eeuw werkten aan de voorbereiding, voltooiing en doorwerking van het Tweede Vaticaans Concilie.

1.2.2.2 *Het verdwijnen van het katholieke denken*

Hoe Blondel uit de filosofie verdween

In de jaren na de Tweede Wereldoorlog was er hoofdzakelijk een theologische belangstelling voor Blondel overgebleven. De theologen bouwden echter een geheel eigen interpretatie op van Blondel, waarbij ze zich vooral baseerden op zijn persoonlijke geloofsachtergrond en veel minder op zijn filosofisch project. Ook de pogingen die leerlingen van Blondel hadden gedaan om diens werk te koppelen aan nieuwere ideeën — Marcel zocht een verbinding met het existentialisme, Lacroix met het personalisme en het historisch-marxisme, Teilhard de Chardin met de natuurwetenschap, en Berger en Duméry met de fenomenologie — waren niet meer bevredigend voor de nieuwe filosofen. Weliswaar boden ze doctrinaire verheldering, maar al snel bleek dat hun vraagstellingen nog te zeer een metafysische gerichtheid bevatten. In het Frankrijk van na Blondels overlijden ging men in korte tijd geheel nieuwe wegen, waarbij er simpelweg niet meer aan Blondel en de oude meesters van het begin van de eeuw werd gedacht. Het vraagstuk van de verhouding tussen geloven en denken, tussen filosofie en christelijke theologie was echter nog niet afgerond.

²⁴⁵ René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 109.

²⁴⁶ Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, 1967, Bnd. VIII, p. 56.

²⁴⁷ Zie bijv.: Etienne Fouilloux, *Une église en quête de la liberté*, 2006², p. 206 v.; Marie-Jeanne Coutagne (e.a., éd.), *Maurice Blondel: dignité du politique*, 2006.

Jean Wahl typeert het nieuwe klimaat heel kort met het adagium: 'Vers le concret'.²⁴⁸ De denkende mens gaat in zijn concreetheid de aandacht vooral naar zichzelf toetrekken en bekommert zich veel minder om het bovennatuurlijke, om God en om de openbaring, om vervolgens de structuur van dat subjectieve zelf-kennen van de mens te onderzoeken. Er wordt in Frankrijk een manier van denken opgebouwd die in vergelijking met het christelijk denken niet zozeer een atheïstische, maar eerder een indifferente houding aan de dag legt omtrent de transcendentie. Deze houding is op zich niet nieuw, maar wel de algemene verspreiding ervan. De verschillende wegen hebben als overeenkomstigheid dat ze afscheid willen nemen van alles wat metafysisch genoemd wordt.²⁴⁹ Opmerkelijk daarbij is dat de weerstand niet zozeer komt van atheïstische denkers van buiten het christendom, maar juist ook van de zich tegen de scholastieke en metafysische voorstellingen verzettende katholieken zelf.²⁵⁰

Dat betekent niet dat er in de filosofie niet werd nagedacht over transcendentie, religie en God; integendeel. Heidegger, Husserl en Hegel hadden daarvoor een nieuwe basis gelegd en onder anderen Levinas en Derrida werken dat verder uit. Dit nieuwe denken over God vindt dan echter niet meer plaats in een vanzelfsprekende verbinding met een kerkelijke confessionaliteit. Het leerstellige geloof van het christendom verdwijnt niet alleen uit het centrum, het geldt ook niet meer als het criterium van de waarheid, en het maakt van het filosoferen alsmaar minder deel uit. Het al of niet samenvallen van de waarheid met het christendom is niet meer aan de orde, want de denkende mens is in zijn 'zijn' zelf de ruimte voor de waarheid geworden. Daarbinnen hebben de leerstellingen van het geloof geen eigen bestaan meer, tenzij en voor zover die binnen de situatie van de mens passen, wat ze, volgens Blondel, welhaast per definitie niet doen.

De filosofische pogingen die uitgaan van een geloof in de openbaring verplaatsen zich vrijwel volledig naar de theologie. In het midden van de xx^e eeuw zijn het Marcel en Lacroix, Fessard en Bruaire die de verbinding nog wel expliciteren, maar die pogingen vinden op filosofisch niveau eigenlijk geen navolging meer. Ook de jezuïeten Tilliette en Henrici blijven tot op hoge leeftijd pogingen ondernemen,

²⁴⁸ Jean Wahl, *Expérience et transcendance*, 1957, p. 19.12-9.

²⁴⁹ Tijdens de Tweede Wereldoorlog maakt Louis Lavelle een beschrijving van de Franse filosofie tussen de Eerste en de Tweede Wereldoorlog. Als we er met Lavelle van uitgaan dat de Franse filosofie, zoals hij omschrijft, 'par excellence la philosophie de la conscience' is en wordt gekenmerkt door twee onlosmakelijk verbonden maar onderscheiden aspecten — een metafysisch aspect en een psychologisch aspect — kunnen we hier stellen dat de nadruk in de filosofie verschuift van de metafysische naar de psychologische kant (zie Louis Lavelle, *La Philosophie française entre les deux guerres*, 1942, resp. p. 7 en p. 8).

²⁵⁰ Merleau-Ponty heeft opgemerkt dat de kritiek op het christendom niet langer alleen van buiten kwam, maar juist in de christen zelf zich ging ontwikkelen. Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 180.

maar die worden doorgaans gezien als pogingen om de filosofie met het katholieke geloof in overeenstemming te brengen, en dus als een zaak voor katholieken onderling en niet als een filosofisch antwoord op de vragen die in de filosofie worden ontwikkeld.

Bezien vanuit de vraagstelling van dit onderzoek is het typerend voor de ontwikkeling in de filosofie dat het denken, dat als vanzelfsprekend de christelijke openbaring in de publieke discussie binnenbrengt als de verstaanshorizon van het denkend subject, steeds minder waarneembaar is. En ook dat de expliciete binding met het kerkelijk leven niet meer aan de orde komt. Het indifferentisme en het atheïsme worden in de loop van de tweede helft van de xx^e eeuw in allerlei vormen de natuurlijke habitat van de toonaangevende en officiële filosofie.

Door een aantal theologen worden de nieuwe filosofische inzichten verwerkt, maar omgekeerd gebeurt dat nauwelijks. Het gevolg is dat studies over Blondel direct op een dilemma afsturen. Óf ze zien, zoals Duméry, in aansluiting op het contemporaine denken religie als te bestuderen objectief fenomeen, maar dan wordt de expliciete aansluiting bij de openbaring moeizaam of niet meer gemaakt, óf ze gaan uitdrukkelijk uit van de openbaring, maar dan komen ze blijkbaar moeizaam tot een gesprek met de eigentijdse filosofie.

Niet zozeer het ontwikkelen van gescheiden routes, filosofie enerzijds en katholiek denken anderzijds, maar vooral het feit dat er geen fundamentele, kritische verbinding meer tussen beide gedacht werd, tekent de situatie. De openbaring wordt, als die al ter sprake komt, gezien als een metafysische belemmering die de eigentijdse inzichten in de werkelijkheidsstructuur in de weg staat. Of men beziet de openbaring als cultuur-historisch studiemateriaal, als een (religieus) fenomeen, als een object waarmee een subject in een waarnemende relatie kan staan: godsdienst als onderwerp van de reflectie.²⁵¹ God wordt niet meer beschouwd als de in het denken gegeven noodzakelijkheid, of als de motor van het denken. Wie dat wel doet wordt onder de theologie geschaard. Geloven is in de filosofie iets geworden van de persoonlijke existentie van de filosoof, zoals Maritain al had verwoord. En als er dan al in het denken bestaansrecht aan wordt verleend, dan als een tot object geworden culminatiepunt of verdwijnpunt van het zijn en niet meer als de God aan wie we zijn overgeleverd, voor wie we, zoals Heidegger zei, kunnen knielen en een loflied zingen.²⁵² Als daar al ruimte voor is, dan buiten het denken. Met Blondel is het mogelijk geworden om voorbij de scholastiek te komen, maar toen die eenmaal gepasseerd was, had men Blondel niet meer nodig. Het thomisme verloor — ook onder haar eigen katholieke aanhang — vrijwel alle belangstelling, ondanks pogingen om het thomisme met

²⁵¹ Zie Donald Loose, *Een nacht waar alle koeien zwart zijn*, 2005, p. 13. Zie ook 1.2.1.3.

²⁵² Naar: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 1957, p. 70 (S. Ijsseling, *Identiteit en differentie*, 2001, p. 87).

andere filosofieën in contact te brengen.²⁵³ In diezelfde tijd blijkt ook de christelijke filosofie niet alleen volledig stilgevallen, maar ook de mond gesnoerd door Heideggers invloedrijke en vernietigende opmerkingen. De christelijke filosofie pakt de eigentijdse vragen niet op.

Dat betekent dat het project van paus Leo XIII om het katholieke denken van een (thomistische) eenheid te voorzien, ondergraven is door een dieperliggend probleem, dat Blondel naar voren probeert te halen: het geloof als probleem van het denken zelf.

Het beschrijven van een complexe ontwikkeling in het denken van een halve eeuw is hachelijk, en zal tot discussie blijven leiden. Toch kunnen we omtrent de omstandigheden in de loop van de xx^e eeuw twee dingen vaststellen.

Ten eerste kan worden opgemerkt dat er, zeker na de Tweede Wereldoorlog, al met al geen systematische, grondige en breed gedragen weerlegging van het werk van Blondel is geformuleerd. De bezwaren worden vooral in bepaalde kringen binnen de neo-scholastiek en het neo-thomisme verwoord, en bevatten aanwijsbaar misverstanden. De confrontatie tussen Blondel en het denken dat in de tweede helft van de xx^e eeuw ontstaat, is beperkt gebleven en niet of nauwelijks duurzaam uitgewerkt; echter, de academische filosofie heeft Blondel niet weerlegd of het zwijgen opgelegd, net zomin als de kerk.

Ten tweede kunnen we vaststellen dat in de filosofie van na de Tweede Wereldoorlog de vraag naar de verhouding tussen het denken zelf en het openbaringsgeloof niet echt meer aan de orde is, en ook niet meer van een eigentijds filosofisch antwoord wordt voorzien. Wanneer in het nieuwe denkklimaat wordt gezocht naar een denken dat én volledig ruimte maakt voor de menselijke existentie én een beschrijving geeft van wat zich in en aan het bewustzijn voordoet, dan moet daarbij voortaan worden afgezien van elke vorm van theoretische constructie²⁵⁴ en van buitenmenselijke gegevens.

Daarmee is het project van de christelijke filosofie in de Franse filosofie onuitvoerbaar geworden. Als tussen 1987 en 1990 in Zwitserland een (terugblikkend) overzicht wordt uitgegeven van de christelijke filosofie, en de Franse bijdrage daaraan vrijwel nihil is, en het pas jaren later lukt om er een Franse bewerking van te maken waar wederom geen Franse denkers aan meewerken, en als die uitgave in de Franse filosofie ook geheel onopgemerkt blijft, is de impasse van de christelijke filosofie in Frankrijk duidelijk.²⁵⁵

²⁵³ Bijvoorbeeld de poging van Maréchal om het thomisme en het Duits idealisme en m.n. Kant op elkaar te betrekken, en die van Meijer en van Romeyer om tussen het thomisme en het denken van Blondel te bemiddelen (zie noot 233).

²⁵⁴ IJsseling formuleert dit in zijn typering van de Franse filosofie van na de Tweede Wereldoorlog als de opdracht van de fenomenologie, zie Samuel IJsseling, *Vraagtekens bij de fenomenologie*, 1981, pp. 14/15.

²⁵⁵ Zie 1.1.2.2 en 1.1.3.

We kunnen concluderen dat Blondels project — de vraag naar de balans tussen denken en geopenbaard geloof — in de filosofie van de tweede helft van de xx^e eeuw niet meer aan de orde is en alleen nog in de theologie ter sprake komt, en dan nog op een beperkte wijze. Met het gaandeweg verdwijnen uit de filosofie van enerzijds de scholastiek en de kritiek daarop en anderzijds de belangstelling voor de openbaring in de contemporaine filosofie, lijkt Blondels verdwijnen uit het filosofisch discours gelijk op te gaan. Maar zelfs indien de tijdgeest er niet naar was, als het ‘not done’ was en uit de mode, wil dat nog niet zeggen dat Blondels filosofisch project onmogelijk of zinloos is. Is de kloof te dichten? Kan Blondels denken toch in gesprek komen met het denken van na 1960, en dan niet als een museumstuk, maar als een levende suggestie aan ons hedendaagse denken worden voorgesteld?

Het nieuwe denken: Merleau-Ponty

Als Blondels werk niet is weerlegd, en een vertaling van zijn project naar onze tijd niet onmogelijk maar slechts vergeten is, dan moet het mogelijk zijn die achterstand in te halen en alsnog Blondels filosofie te confronteren met de nieuwe manier van denken. Onderzocht moet worden of ten aanzien van onze vraagstelling het denken van Blondel niet alleen thuishoort in het Frankrijk van voor de Tweede Wereldoorlog, maar ook in dat van erna zinvol is.

We zullen de mogelijkheid om Blondel te onderzoeken in de context van onze tijd in eerste instantie beproeven aan de hand van het werk van de denker die in Frankrijk stevast wordt aangewezen als degene die na de Tweede Wereldoorlog de nieuwe wijze van denken het meest markant heeft verwoord: Maurice Merleau-Ponty. Hij zal de laatste van de toonaangevende filosofen in het xx^e-eeuwse Frankrijk zijn die nog met Blondel in gesprek gaat. Pas aan het eind van die eeuw wordt Blondel weer opnieuw genoemd door een dan alom geroemd schrijver, Jean-Luc Marion, die we in tweede instantie zullen bestuderen, in het derde deel van deze studie.

Met behulp van het commentaar van Merleau-Ponty, dat zich overigens afspeelt in het kader van de bespreking van de debatten rond de christelijke filosofie, kunnen we zoeken naar waarin het verschil gelegen is, en waarin juist niet. Dat is natuurlijk maar een kleine proeve waarin we ons moeten beperken tot de visie van Merleau-Ponty op het terrein waar filosofie en religie elkaar raken. De vraag is dan: hoe verwoordt Merleau-Ponty — en daarmee de tijdgeest zoals hij die analyseert — het verband tussen het christelijk geloof en de filosofie? Hoe verhoudt Blondels project zich daartoe?

In de tijd dat Merleau-Ponty zijn proefschrift publiceert, pal na de oorlog (1945),²⁵⁶ is Blondel voor de jonge generatie al een oude meester. Hij wordt vereenzelvigd met een

²⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945.

ouderwetse denkstijl die volstrekt logisch wil zijn, waarin het redelijk denken een universele geldigheid heeft en waarin de thema's waar Merleau-Ponty aan werkt — de betekenis van het persoonlijk bestaan, het eigen gevoelsleven, de individualiteit en de lichamelijkheid — als die al worden gethematiseerd, vooral in het licht van die algemene logica en noodzakelijkheid worden gezien. Merleau-Ponty's denkwijze is daaraan precies tegengesteld. Hij, en met hem de nieuwe generatie, brengt het eigen concrete bestaan, de persoonlijke gevoelens, de eigen lichamelijkheid, en de feitelijkheid zonder noodzakelijkheid, kortom de contingentie, in het centrum van de aandacht. Maar dat alles betreft de verwoording en de situering. Is daarom de inhoud ook verschillend van die van Blondel? Duidt het verschil in 'état' ook op een verschil in 'essence'?

De inaugurale rede die Merleau-Ponty in 1953 houdt bij zijn aantreden aan het Collège de France, wordt veelal gezien als de gongslag die het nieuwe klimaat inluidt.²⁵⁷ In zijn rede tekent hij de sfeer in de filosofie met de uitspraak dat filosoferen heden zoeken is en niet langer het terugkomen op tradities en die verdedigen.²⁵⁸ De 'beweging der ideeën' is volgens hem gestold. Hij bespreekt dat met betrekking tot het denken over de geschiedenis (marxisme) en het denken over God (christendom). Beperken we ons tot dat laatste, dan zien we dat het Merleau-Ponty opvalt dat er geen positieve godsbewijzen meer geleverd worden, maar dat men in plaats daarvan de ontkenning van God bestrijdt, en wel op twee manieren: óf men zoekt in de nieuwe filosofieën een spleetje (fissure) waardoor de veronderstelde notie van het noodzakelijke Zijn naar binnen kiert,²⁵⁹ óf men doet filosofieën die het verschijnen van God bevragen af als atheïsme, alsof elk denken dat niet theologisch is een ontkenning is van God.²⁶⁰

Vervolgens beschrijft Merleau-Ponty de nieuwe orde van de filosofie. Een filosoof, aldus Merleau-Ponty, zegt niet dat uiteindelijk de tegenstrijdigheden van de mens te overwinnen zijn en dat in de toekomst de totale mens ons wacht,²⁶¹ want net als iedereen weet hij dat niet. De hedendaagse filosoof zegt in plaats daarvan dat

²⁵⁷ Zoals bijvoorbeeld in Pierre-Laurent Assoun, *Inleiding*, 1987, pp. 1 en 6.

²⁵⁸ 'Car philosophe, c'est chercher (...)', Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 57.

²⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 58. Bedoelt Merleau-Ponty hier ook af te rekenen met de 'nieuwe apologetiek' (die dan al een halve eeuw oud is), waarin men meedenkt met de tegenstander om vervolgens het bestaan van God toch aan te tonen in diens opstelling? Aangenomen kan worden dat dit een zekere verwijzing naar Blondel betreft. Blondel schrijft immers: 'Hoe een spleetje (fissure) te ontwaren waardoor een nieuwe lichtstraal en een nieuwe helderheid doorsijpelen, waardoor we de gelegenheid krijgen om te naderen tot horizonten die op natuurlijke wijze onzichtbaar zijn?', in: M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. 1, 1944, p. 83.

²⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 59. Hij verwijst hier naar De Lubac en Maritain.

²⁶¹ Merleau-Ponty verwijst hier waarschijnlijk naar Teilhard de Chardin.

de wereld niet teruggaat op oude ideeën, maar juist begint, en dat de idee van een bestemming geen idee is maar een duizeling, dat de betrekking op de natuur niet voor eens en voor altijd vastligt, dat niemand kan weten wat de vrijheid kan doen, noch zich kan voorstellen wat de zeden en de menselijke betrekkingen zullen zijn in een beschaving die niet langer bepaald wordt door competitie en noodzaak. De filosoof, aldus Merleau-Ponty, legt zijn hoop niet in een of andere bestemming, maar juist in dat wat in ons geen bestemming is, in de contingentie van onze geschiedenis.²⁶² Hij wijst alle oplossingen af die uitgaan van begrijpbaarheid van de wereld, zoals het realisme en het idealisme, en alles wat systeem is.

Merleau-Ponty toont de mens als 'de plaats waar alle kosmische krachten door een oneindige verandering steeds van richting veranderen en geschiedenis worden'. De mens is dus niet een kracht, maar een open plek, een 'zwakte in de kern van het zijn'.²⁶³ De filosofie wekt ons voor wat in het bestaan problematisch is. Absoluutheden zoals God en de geschiedenis wijst Merleau-Ponty niet eenduidig af, maar zij hebben voor hem geen bestaan buiten de mens om die voortdurend bezig is die absoluutheden terug te dringen.²⁶⁴ Wat Merleau-Ponty wel mordicus afwijst, is de plaatsing tegenover de mensen van een massieve transcendentie, die de menselijke contingentie teniet doet. De filosoof, zegt hij, is open naar de situatie, hij engageert zich met de werkelijkheid zonder te weten waar die op uit zal lopen, want de waarheid is in beweging. De filosoof kenmerkt zich door 'de smaak voor evidentie en het gevoel voor de ambiguïteit'.²⁶⁵

In het deel *Nulle part* van de bundel *Signes* (1960) neemt Merleau-Ponty een artikel op getiteld *Christianisme et philosophie*. Daarin blikt hij terug op het al genoemde debat uit de jaren dertig over de vraag naar de mogelijkheid van de christelijke filosofie. Daarbij verwijst hij naar Blondel.

Merleau-Ponty is er niet op uit om de vraag naar de mogelijkheid van de christelijke filosofie te beslechten ten gunste van de ene of de andere partij. Hij wil een dieper probleem begrijpen dat volgens hem onder de verschillende benaderingen verborgen ligt en dat hij aan beide zijden in het debat aantreft, zowel aan de 'ja-zijde' (Gilson en Maritain) als aan de 'nee-zijde' (Bréhier en Brunschvicg).

Het eigenlijke probleem is volgens hem gelegen in de wijze waarop zowel voorals tegenstanders omgaan met de dualiteit en de verhouding tussen het notionele denken en de ervaren werkelijkheid; tussen dat wat in algemene, theoretische kennis en abstracte deductie is vastgelegd (of dat nu wel of niet bij het christendom uitkomt),

²⁶² Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, pp. 60/61.

²⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 61.

²⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 72.

²⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, pp. 10/11.

en dat wat de bijzondere, concrete en geleefde praktijk betekent, of, korter gezegd, tussen essentie en existentie. Deze twee benaderingswijzen, die dwars door de partijen tegenover elkaar staan in het debat, hebben gemeen dat ze beide uitgaan van in de tijd vastgelegde betekenissen. Binnen de ene benaderingswijze zijn de filosofie en de religie autonoom en is een bijdrage van de religie aan de filosofie en de rede mogelijk (het standpunt van Gilson), binnen de andere is de religie juist een obstakel voor de rede en wordt geprobeerd om verklaringen te vinden buiten het christendom in de filosofische immanentie (het standpunt van Bréhier). Beide benaderingen, ongeacht hun eindoordeel over de christelijke filosofie, gaan uit van een communicabel, puur filosofisch weten dat deel uitmaakt van het leven van de mens, maar dat blijft wat het is: het eeuwige woord dat iedere mens verlicht die in de wereld komt.

Merleau-Ponty legt beide opvattingen als varianten van dezelfde omissie terzijde. Daarmee ontdoet hij zich van het gehele debat over de christelijke filosofie, en tevens van de gehele oude filosofie, waarvan, zo lijkt hij te suggereren, het debat over de christelijke filosofie het eindpunt is. Vervolgens ontvouwt hij — en demonstreert hij en passant — zijn eigen benadering: de filosofie die juist zoekt achter hetgeen direct zichtbaar, beschikbaar of bekend is, of onder het denken en de kennis van ideeën. De filosofie is volgens hem pas echt als zij het gaan en komen van essenties in kaart brengt en feiten en betekenissen in de geschiedenis met elkaar confronteert; als zij de verbinding toont — een verbinding die voorafgaat aan de idealiteit — tussen mensen onderling en tussen de mens en de wereld. Het is een benadering die zijn eigen immanentie bevraagt.²⁶⁶ Het is een filosofie van de menselijke bevraging.

Voor het denken dat Merleau-Ponty voorstaat, waarin niet meer in tijdloze essenties wordt gedacht en de mens open wordt bevraagd, is de kwestie van de mogelijkheid van de christelijke filosofie snel en grotendeels opgelost: op het moment dat die kwestie gesteld wordt, maakt zij namelijk al deel uit van dit open denken, dat zich beweegt in knooppunten van betekenissen, die telkens opnieuw worden gemaakt of verworpen in een nieuw netwerk van kennis en ervaring. Voor Merleau-Ponty bestaat de christelijke filosofie in de erkenning van de enorme geschiedenis van het christelijk denken. Daarom gunt hij de christelijke filosofie haar plaats. Christelijke filosofie bestaat immers net zo zeker als er romantische filosofie of Franse filosofie bestaat, zo knipoogt Merleau-Ponty naar Bréhier, Heidegger en Blondel, en naar al degenen die de term christelijke filosofie afwijzen omdat er bijvoorbeeld ook geen christelijke meetkunde bestaat.²⁶⁷

Vervolgens onderzoekt Merleau-Ponty of in datzelfde kader een ander probleem oplosbaar is, namelijk wat de verhouding is tussen het geïnstitutionaliseerde christendom en het werkelijk geleefde positieve geloof.

²⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, pp. 177/178.

²⁶⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 179.

Voorheen werd deze kwestie van buitenaf aan het christendom gesteld, maar Merleau-Ponty ziet de vraag verschijnen onder de christelijke gelovigen zelf. Er blijken dus verschillende manieren te bestaan om het christendom te erkennen: buiten en binnen de christen, als iets wat universeel is en als iets wat een optie is.²⁶⁸

Merleau-Ponty ziet een groot verschil tussen de erkenning van het historisch christendom en de persoonlijke aanvaarding ervan. 'Ja' zeggen tegen het christendom van bijvoorbeeld Pascal kost in de tijd van Merleau-Ponty heel wat minder moeite dan het Pascal zelf gekost heeft. Het hedendaagse historisch en filosofisch besef plaatst deze beaming in 'het welwillende universum van de cultuur of de beschaving'. Merleau-Ponty ziet daarom een nieuw probleem. Juist 'omdat de filosoof of de historicus van nu allen²⁶⁹ begrijpt, is hij niet echt één van hen'. Het christendom dat in de filosofie te vinden is, is voor Merleau-Ponty het meest frappante voorbeeld van het 'zich overstijgen door zichzelf' (*dépassement de soi par soi*).²⁷⁰ Voor de christen is het christendom geen symbool, maar de waarheid. In zekere zin is daarom de spanning tussen de filosoof die op basis van menselijke bevraging alles begrijpt en de smalle religieuze praktijk die de filosoof ook verstaat veel groter dan de spanning tussen een rationalisme dat pretendeert de wereld te verklaren en een geloof dat in de ogen van dat rationalisme onzin is. De spanning tussen het begrepen (*compris*) christendom en het geleefde (*vécu*) christendom raakt nu aan de christen zelf.²⁷¹ Hier formuleert Merleau-Ponty een zekere afstand tussen de christen en zijn geloof en tussen de modern denkende mens en de religie, een afstand die eerder is aangeduid als typerend voor het filosofisch klimaat na Blondel, en strijdig met Blondels bedoelingen.

Merleau-Ponty beschrijft de verhouding tussen christendom en filosofie tenslotte als een geschiedenis van het negatieve en het positieve, de 'vijandige broertjes',²⁷² en hij vraagt zich af of die verhouding altijd zo moet blijven. Hij ziet wel een kans voor werkelijke uitwisseling tussen de filosofie en de religie, omdat die zich immers ook in één persoon kan afspelen. Die spanning hoeft er niet te zijn als de filosofie erkent dat er aan de andere kant van de mogelijkheden die zij ziet, een orde is waarvan de details zich in de ervaring tonen. Indien men een geopenbaard gegeven als een bovennatuurlijke ervaring ziet, dan is er geen rivaliteit tussen geloof en rede. Ook is het mogelijk dat de christen zonder restrictie de bemiddeling aanvaardt van de filosoof, die niet kan weigeren die bemiddeling te leveren zonder zichzelf geweld aan te doen. Merleau-Ponty maakt daarbij toch enig voorbehoud: eerstens ten aanzien

²⁶⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 180.

²⁶⁹ Merleau-Ponty bedoelt de christelijke filosofen uit het verleden, als Augustinus, Ockham, Pascal, Malebranche.

²⁷⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 179.

²⁷¹ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 180.

²⁷² Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 184.

van de ultieme inspiratiebronnen van de christen, waar die uiteindelijk alleen zelf over beslist, en daarnaast moeten beiden, de christen en de filosoof, deze bemiddelingsituatie persoonlijk aangaan. Het geheim van hun overeenstemming ligt in het oneindig denken. Daarom zijn we niet in staat de eenheid te begrijpen van de rede en het geloof en weten we alleen dat die in God bestaat, aldus Merleau-Ponty.²⁷³

Uiteindelijk zal het persoonlijke zoeken er volgens Merleau-Ponty toe leiden dat er een veelheid aan christelijke onderzoekingen zal plaatsvinden, die eraan herinnert dat het christendom meerdere filosofieën heeft gevoed, dat ze in beginsel niet één exclusieve en uitputtende uitdrukking kent, en dat daarom de christelijke filosofie nooit af (*chose faite*) zal zijn.²⁷⁴

Vanuit zijn fenomenologisch standpunt nadert Merleau-Ponty Blondel tot heel dichtbij, maar: zou Blondel de koppeling die Merleau-Ponty ziet in de persoonlijke, christelijke ervaring niet een te smalle basis hebben gevonden voor het vraagstuk van geloven en denken? En zou hij geen dieper verschil hebben getoond?

Hadden beide Maurices elkaar op dit punt maar kunnen spreken ...

Merleau-Ponty en Blondel in gesprek

Zou vanuit Blondels denken een gesprek mogelijk zijn geweest met Merleau-Ponty?

Evident is dat de stijl en benadering van beide filosofen volkomen verschillen en ook is duidelijk dat beiden op heel andere vragen en oplossingen uitkomen. Maar is het zo dat beide denkwijzen zo onverenigbaar zijn dat het denken van Blondel wel moest wijken?²⁷⁵

Helaas zijn Blondel en Merleau-Ponty, die bijna vijftig jaar in leeftijd verschilden, nooit rechtstreeks met elkaar in debat geweest. Ook heeft Merleau-Ponty nooit een diepgravende analyse van het werk van zijn voornaamgenoot gepubliceerd.²⁷⁶ Toch zijn beide denkers, zij het denkbeeldig, met elkaar in gesprek te brengen, en wel precies op het terrein van onze vraagstelling over de verhouding tussen geloven en denken. Hoe zouden beiden gereageerd hebben op een rechtstreekse confrontatie in het debat over geloof en filosofie?

Een aanvang van dat denkbare debat zou gelegen kunnen zijn in Merleau-Ponty's uitwerking van de verhouding tussen filosofie en religie. De discordantie tussen

²⁷³ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 180.

²⁷⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 185.

²⁷⁵ Zie 1.2.2.2 *Hoe Blondel uit de filosofie verdween*.

²⁷⁶ Voor zover kon worden nagegaan is het debat tussen Blondel en Merleau-Ponty ook niet plaatsvervangend gevoerd tussen Merleau-Ponty en Blondels leerlingen. Ook in de bibliografie van Virgoulay en Troisfontaines komt de naam van Merleau-Ponty (op een vermelding van hem als redacteur van een tijdschrift na) niet voor.

beide disciplines zou volgens hem een centraal thema moeten zijn als men de christelijke filosofie wil ontwikkelen. Aan het einde van zijn artikel vindt Merleau-Ponty bij Blondel op dit punt houvast, want ook die wees steeds op een fundamenteel onderscheid. Beiden zijn het erover eens dat er meer is dan de filosofie. Maar wat is dat dan? Merleau-Ponty haalt de uitspraak van de wijsgeer uit Aix naar voren dat de filosofie een ruimte creëert waarbinnen licht kan vallen dat niet uit de filosofie zelf voortkomt.²⁷⁷ Deze gedachte wijst Merleau-Ponty niet af, maar wel vindt hij het problematisch wanneer christenen de autonomie van de filosofie erkennen en tegelijkertijd de verantwoordelijkheid van de conclusies bij een absolute beslissing laten,²⁷⁸ zoals enkele neo-thomisten deden, die stelden dat ze het wel met de argumenten van de filosofie eens waren, maar niet met de conclusies daaruit. Moet niet het leven zelf antwoorden geven, zou Merleau-Ponty vragen. De filosofie kan in een zeker verband herkennen wat ze van tevoren op gebrekkige wijze heeft voorbereid, en in de praktijk thuisbrengen wat ze in theorie heeft gezien. Daarom kan de verhouding tussen filosofie en christendom niet zo zijn dat de filosofie de interrogatie verzorgt en de theologie de affirmatie²⁷⁹: ook de filosofische ondervraging bevindt zich al in de affirmatie omdat ze deel uitmaakt van het leven, van de gelovige ondervraging en van de zelfoverstijging daarvan. Merleau-Ponty ziet een gelijkwaardige uitwisseling van negatief en positief, van vraag en affirmatie, tussen filosofie en religie. Daarom kunnen ze gemakkelijk in elkaar overgaan en blijven ze in de geschiedenis een ambiguïteit van discrepantie en verbondenheid.

Blondel zou vermoedelijk hebben gerepliceerd dat hij niets anders heeft willen zeggen. Ook hij zou het niet eens zijn geweest met het tegenover elkaar stellen van de filosofie en het christendom als het negatieve en het positieve, en ook zou hij zich verzetten zowel tegen de volledige gelijkschakeling, als tegen de losmaking van beide. En net als Merleau-Ponty ziet hij dat de praktijk van het leven, en niet een in zichzelf gesloten systeem, het denken de weg wijst.

Evenals Merleau-Ponty vindt Blondel dat het roemruchte debat uit de jaren dertig de kern van de zaak niet raakt, en zoekt hij de oplossing voorbij de beide partijen.

277 'De filosofie delft in en vóór zichzelf een leegte, die niet alleen is bedoeld voor haar uiteindelijke ontdekkingen op haar eigen terrein, maar voor licht en bijdragen waarvan ze niet zelf de reële oorsprong is, en dat ook niet kan worden', aldus citeert Merleau-Ponty Blondel, hier zonder bronvermelding (*Christianisme et philosophie*, 1960, p. 183).

278 Blijkbaar rekent Merleau-Ponty in dit geval daar niet direct Blondel onder, want heel subtiel schrijft hij: 'Als, zoals Blondel wilde, de filosofie universeel en autonoom is, hoe kan zij [de filosofie, dus niet Blondel] dan de verantwoordelijkheid voor de conclusies overlaten aan een absolute beslissing?', zie Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 184. (Onderstreping BvG.)

279 Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, 1960, p. 184. De theologie lijkt omgekeerd wel van dat onderscheid uit te gaan en begrenst de filosofische verbazing door een (theologische) affirmatie, zie Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953, p. 61.

Beiden zien dat de strijdende partijen van eenzelfde tekort uitgaan en dat het eigenlijke probleem elders ligt. Blondel ziet echter niet de ervaring als een soort draaischijf tussen rede en geloof; hij ziet een transformatieve inwerking op elkaar van filosofie en christendom, die het gevolg is van menselijk handelen, en die een initiatief van buiten het denken voorbereidt. Hij zou zich hebben kunnen vinden in Merleau-Ponty's verwachting dat een christen de hulp kan aanvaarden van de filosoof, als die christen open staat voor de ratio. Hij zou het echter niet eens zijn met de oplossing dat de openbaring een ervaring is buiten de ratio: er is voor Blondel immers geen afstand, geen hiatus, tussen denken en openbaring, zoals de fenomenologische analyse van de ervaring die veronderstelt. Voor Blondel ligt de betekenis van de openbaring ook op het niveau van het rationeel denken. Filosofie en denken vanuit de openbaring staan volgens Blondel niet tegenover elkaar als negatief en positief, noch als een kritiek op elkaar. In de ogen van Blondel kan, waar het filosofisch denken op mysteries stuit die het niet zelf kan begrijpen, de openbaring hulp bieden. Door daar open voor te staan²⁸⁰ kan de filosofie besluiten in die richting verder te bewegen. Maar het christelijk denken kan ook op vraagstukken stuiten waar de filosofie bij te hulp moet komen.²⁸¹ Daardoor kan dat christelijk denken op zijn beurt veranderen. Beide disciplines blijven trouw aan hun eigen uitgangspunten en verrijken elkaar. Blondel ziet net als Merleau-Ponty een uitwisseling tussen theologie en filosofie, maar houdt deze strikter uiteen, als disciplines van een verschillende orde.

Blondel verwijst niet naar een absolute beslissing die de autonomie van het menselijk denken in gevaar brengt, een verwijzing waar Merleau-Ponty beducht voor is. Blondel zal steeds de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid naar voren schuiven. Het is een beslissing van de mens zelf of hij de openbaring, een genade-gave van God, aanvaardt of niet. En hij kan pas tot die keuze komen als hij door zijn eigen handelen in de wereld en de natuur voor die vraag gesteld wordt. Hem is de mogelijkheid van die keuze gegeven in de gave van de schepping. Het wel of niet aanvaarden ervan blijft zijn eigen menselijke keuze. Pas als een mens daadwerkelijk ermee instemt,²⁸² zal zijn denken verder kunnen. Het denken zal op een hoger plan kunnen komen en het inzicht kan verder toenemen. In Blondels taal is dat niet anders dan wat Merleau-Ponty stelt in diens uitspraak dat het leven zelf de antwoorden zal moeten geven.

In Blondels denken is een vergelijkbare dynamiek aanwezig als bij Merleau-Ponty, en die dynamiek gaat uit van de bevraging van het leven — wat hij samenvat in de

²⁸⁰ Blondel gebruikt daar een term voor: 'transnaturel'. Zie noot 403.

²⁸¹ Deze inmenging in de theologie is ondenkbaar daar waar wordt uitgegaan van een theologisch a priori (zie bijv. 2.4.5.3).

²⁸² D.w.z.: met zijn bestaan antwoordt een mens, als een teruggave van de goddelijke gave. Zie noot 405.

term ‘action’. Blondel ziet iets wat op de mens toekomt, en om dat te kunnen zien is het menselijk handelen onontbeerlijk. Op dat punt, waar de filosofie als de act van het rationele denken een ruimte creëert waar licht kan binnenvallen dat niet uit de filosofie zelf voortkomt en waarin de mens zijn eigen keuzemogelijkheid behoudt, kan Merleau-Ponty het met Blondel eens zijn.

Ten slotte zou ook Blondel beamen dat de filosofie al ‘in de affirmatie is’ en niet perse tot de negatie, of tot aan het ‘vooraf aan de positiviteit’ behoort. De affirmatie komt wezenlijk voort uit het menselijk handelen en het leven, waarbij de filosofie kritisch ondersteunt en verheldert. De filosofie, zo stelt hij, kan echter niet over zichzelf heen springen. Ze kan alleen stap voor stap verder, en kan geen extrinsieke ingreep dulden. En omdat God absoluut transcendent is, weet hij van elke inmenging die zich in de filosofie als transcendent aandient, dat dat dus God niet kan zijn. Tegelijkertijd drijft dat het denken voort en is de absoluutheid er dus toch mee verbonden.

Merleau-Ponty en Blondel tonen een met elkaar vergelijkbare inzet om de bestaande kaders te durven loslaten en om elke situatie, daad of verschijning waardevol te achten en open te houden voor het transcendente. Dat transcendente is bij Merleau-Ponty evenals bij Blondel open, maar Blondel ziet er uiteindelijk de mogelijkheid in dat het als al aanwezige gave en allogeen initiatief langzaam maar zeker zijn presentie toont, zonder bereikbaar te zijn.

Merleau-Ponty houdt, zoals we hebben gezien, in zijn analyse van het christelijk-filosofisch debat de mogelijkheid open van verschillende vormen van affirmatie. Dat maakt niet alleen ruimte voor Blondels benadering, het bevestigt ook wat Blondel hieromtrent gevonden heeft, namelijk dat elke mens (ook) zelf zijn weg moet vinden en dat er een menigvuldigheid is in het komen tot het goddelijke.

Op het punt van de samenhang tussen christendom en filosofie komen de denkwijzen van Merleau-Ponty en Blondel — ondanks hun verschillen — in zekere mate met elkaar overeen, vullen ze elkaar aan en zijn ze in zekere zin complementair. Merleau-Ponty en Blondel werken aan hetzelfde probleem, maar in verschillende bewoordingen en in een verschillende verhouding tot de openbaring, en ook werken ze in een verschillende richting. Toch is er een aansluiting op elkaar aanwijsbaar. Beiden zoeken achter het denken en door het menselijk bestaan heen naar de verbinding tussen mensen en tussen wat hen en hun natuur te buiten gaat: de wereld (Merleau-Ponty) en de bovennatuur (Blondel). Beiden twijfelen aan vooraf gegeven zekerheden. Blondel gaat verder met zijn invulling en met zijn koppeling van het denken aan het geopenbaarde geloof, maar hij doet dat niet met een externe dwang, en bovendien houdt hij de filosofie open. Merleau-Ponty houdt het perspectief ook principieel open. Hij ziet af van een invulling, maar sluit een mogelijkheid zoals Blondel die denkt niet uit, als daar maar een authentieke en persoonlijke ervaring mee bestaat. Ze zouden

elkaar op deze punten waarschijnlijk goed hebben kunnen verstaan en elkaar, zonder het volledig eens te zijn, wellicht ook verder hebben kunnen brengen. Beiden zien het denken niet allereerst als een oplossing van een probleem maar als een openheid. Blondel vat dat op als een mysterie, waar Merleau-Ponty een ambiguïteit presenteert.²⁸³

Het is onjuist te stellen dat de visie van Merleau-Ponty wordt getypeerd als gericht op het eigen bestaan en de eigen situatie, en de visie van Blondel als gericht op de uiteindelijkheid waaraan het eigen bestaan en de situatie ondergeschikt zouden zijn, en dus is het ook niet juist de laatste als overwonnen te beschouwen door de eerste. De openheid (ambiguïteit) die Merleau-Ponty wenst te behouden en zijn denken over de transcendentie sluiten aan bij de opvatting van Blondel dat de mens mede de realiteit van het bovennatuurlijke opbouwt, waarbij de transcendentie volledig transcendent blijft. Men zou kunnen zeggen dat Merleau-Ponty's ambiguïteit gelegen is in de openheid van de concrete situatie en de ambiguïteit van Blondel in de coöperatie van een volkomen transcendentie en een volkomen vrij handelende mens. Beiden zijn het erover eens dat de contingente zingeving van de mens recht moet worden gedaan en dat daarom de zin van alles niet te vinden is in van tevoren vastgelegde kaders.²⁸⁴ Het zoeken zal eindeloos doorgaan, want het perspectief is voor beiden open, en geen van beiden accepteert een contingentie die aan de grenzen is afgeschermd door een idee. Beiden willen 'de filosofie wekken voor wat het bestaan van de wereld en van ons aan problemen in zich bergt', en juist daar waar we moeilijk af te brengen zijn van de neiging een oplossing te zoeken 'dans le cahier du maître', zoals Bergson formuleerde.²⁸⁵

Wanneer Blondel het werk van Merleau-Ponty had kunnen becommentariëren, zou hij misschien hebben opgemerkt dat in Merleau-Ponty's denken de mens eenzaam is: de mens moet daarin de betekenis van het bestaan zelf scheppen, zonder hulp van buiten, in iedere situatie opnieuw. Er is geen hulp, geen liefdevol aanbod van kerk, van sacramenten, of anderszins van Godswege. Er is geen openbaring die de koude transcendente leegte opwarmt.²⁸⁶ Die eenzaamheid is niet alleen dat wat bij een gelovige ontbreekt — dat zou een theologisch argument zijn — maar is ook filosofisch niet houdbaar, zou Blondel zeggen. De mens zou immers de koude niet voelen als hij geen weet had van een vuur. Hij zou, als hij niet door het hogere geroepen

²⁸³ De Waelhens (1951) typeert de filosofie van Merleau-Ponty als een 'filosofie van de ambiguïteit'. Hij doet dat in navolging van Alquié (zie Wim Dekkers, *Merleau-Ponty, fenomenologie van het lichaam*, 2007, p. 124), bij wie Marion later zal promoveren.

²⁸⁴ Zie bijv.: M.B., *L'Action*, Vol. 1, 1936, p. 467.

²⁸⁵ Geciteerd door Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, pp. 61/ 62.

²⁸⁶ Blondel spreekt daartegenover van een 'fournaise ardente de la charité', zie M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, 1944, Vol. 1, p. 281; zie ook: M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, waarin hij herhaaldelijk over het ene 'haardvuur' (foyer) spreekt als een bron van licht waaraan andere licht- en warmtebronnen worden ontstoken. (o.a. idem, p. 219).

werd, zelfgenoegzaam worden en alles zou stilvallen. Omdat dit evident niet het geval is — er is ontwikkeling, actie en praktijk, waarin een mens zijn situatie te boven kan komen — moet er ook een roepende instantie zijn, die de mens tot een boven-natuurlijke staat roept. Merleau-Ponty zou op die opmerking van Blondel kunnen repliceren dat deze roeping niet de existentiële situatie zou kunnen verklaren en dat ik hier en nu niets heb aan die hogere roeping. Hoe kan bovendien een mens in zijn eigen situatie deze roeping herkennen?

Dit is precies wat Blondel probeert te demonstreren in zijn trilogie, het magnum opus waar hij zijn leven lang over heeft nagedacht en dat hij vlak voor de Tweede Wereldoorlog in vier jaar tijd voltooit. We zullen dat in het volgende deel nader uitwerken.

We kunnen hier concluderen dat de methode die Blondel en Merleau-Ponty hanteren vergelijkbaar is. Blondel werkt het perspectief van deze methode uit, terwijl Merleau-Ponty zich concentreert op de analyse ervan. Beiden komen erin overeen dat zij voortijdige aannamen van een bestemming of een overkoepeling afwijzen. Blondel komt gaandeweg, niet van tevoren wetend waar hij uit zal komen, tot een verwachting die Merleau-Ponty op voorhand niet kan aanvaarden, net zomin als Blondel dat doet. Beiden zien in dat het denken zich kan openstellen om mysteries te begrijpen die in het contingente onzichtbaar zijn. Maar waar Merleau-Ponty de ervaring ervan analyseert, ziet Blondel dat, wanneer de openheid consequent wordt volgehouden, daarin zich al doende een presentie toont: het denken zelf transformeert gaandeweg en ontdekt onbevroede wetmatigheden. Blondel was overtuigd van het bestaan van een betekenis die wij nu nog niet begrijpen (bijvoorbeeld bepaalde dogma's). Als die betekenis vandaag niet duidelijk is voor ons, moeten we met behulp van de filosofie verder zoeken. Maar we moeten volgens Blondel die formuleringen niet loslaten. Zo wijst de openbaring een richting en schakelt ze het denken en de verantwoordelijkheid van de mens niet uit, maar schakelt ze die juist in.

Merleau-Ponty en zijn generatie bevrijden zich van de eeuwige waarheden. Zij volgen niet langer de eindeloze nuanceringen en laten liever de concrete situatie op zich afkomen. Dat moge op het eerste gezicht een afwijzing van metafysische systemen en vaste ideeën zijn, een vervluchtiging of een identiteitsverlies²⁸⁷; het is vooral een radicale afwijzing van de bestaande en gebaande wegen naar die 'eeuwige waarheden'. Daarmee zijn de ontdekkingen van Blondel niet weerlegd. Blondels denken verloopt niet via de lijnen die Merleau-Ponty afwijst, maar krijgt vorm op een wijze en in thema's die voor Merleau-Ponty en zijn generatie filosofisch niet vanzelfsprekend zijn. Overigens was dat een halve eeuw daarvoor niet anders: vanzelfsprekendheid heeft een goed verstaan van Blondel altijd geblokkeerd.

²⁸⁷ Zie 1.1.4.

Er lijkt geen onoverbrugbaar verschil te bestaan tussen het denken van Merleau-Ponty en dat van Blondel, noch tussen de ene versus de andere periode in de Franse filosofie, zolang de mogelijkheid bestaat dat een licht van een andere orde dan de filosofie toegelaten en bevraagd kan worden, evenals de autonome ontwikkeling, de eigen dynamiek en de immanentie van de filosofie. Door dit (geconstrueerd) gesprek met Merleau-Ponty blijkt ook een nieuw licht op Blondel te vallen.

Aan het begin van de jaren zestig is Blondel nog 'gesprekspartner' van een vooraanstaand auteur. Het wordt daarna stil rond Blondel, zoals het ook stil wordt rond de christelijke filosofie. Merleau-Ponty sluit het debat over de christelijke filosofie af door een heel andere vraagstelling naar voren te brengen, maar tilt tevens, wellicht onbewust, Blondel als denker boven het debat over de christelijke filosofie uit.

Merleau-Ponty sterft jong, een jaar nadat hij de hier besproken tekst over het christendom en de filosofie had gepubliceerd. Dat betekent niet dat er daarna helemaal niet meer over christendom en filosofie gesproken wordt. Integendeel: christelijke theologen ontwikkelen een grote belangstelling voor het werk van Merleau-Ponty, en in de menswetenschappen werden allerlei aspecten van het christendom besproken, maar, zoals gezegd, het geloof heeft geen plaats meer in het filosoferen zelf. Het wordt tot een object, tot een te bestuderen realiteit, en het wordt niet langer gezien als de te doordenken benadering zelf van de realiteit, waar Blondel steeds naar zocht. Het verdict dat Heidegger over de koppeling van geloof en denken had uitgesproken is definitief.

Pas aan het einde van de jaren zeventig van de vorige eeuw komt er weer enige beweging. De roerigheid aan het eind van de jaren zestig had de verhoudingen aan de universiteiten ingrijpend gewijzigd en het verzet tegen alles wat totalitair was had gezegevierd. Maar het totale verzet tegen het christendom als denkwijze begon barsten te vertonen. Een nieuwe verhouding tot het religieuze werd beproefd, vooral omdat men de grenzen van de ervaring zoals Merleau-Ponty die had gewezen, ging onderzoeken. Maurice Clavel bracht het thema van het christelijk geloof in het denken met een vlammende stijl terug in het filosofisch debat: 'Het is zo: óf God óf het Zijn',²⁸⁸ waarmee hij de dominantie van Heideggers visie, die stelt: 'God, als die bestaat, is een zijnde',²⁸⁹ probeerde te overwinnen. Zijn boek *Ce que je crois* (1975) werd dan ook gezien als een 'apologie van de terugkeer naar het christelijk geloof tegen de totalitaire ideologieën'.²⁹⁰

²⁸⁸ In: *Le Monde*, 11 november 1978, geciteerd in René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, p. 107 n.

²⁸⁹ Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, p. 45, geciteerd in Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II, 2001, p. 212.

²⁹⁰ Aldus Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, 1997, p. 603.

Clavel was nog een eenling, maar een van zijn jonge vrienden, Jean-Luc Marion, zou het spoor oppakken. Anders dan Merleau-Ponty deed, namelijk wegstijgen van het christelijk geloof om nieuw denken te vinden, kijkt Marion twintig jaar later vanuit het nieuwe denken, dat toen vooral in de fenomenologie gestalte had gekregen, terug naar het christelijk geloof. Hij onderzoekt hoe het geloof de stellingen over het zijn, die Heidegger had neergebeiteld, ontkracht en hij brengt het thema dat sinds de beëindiging van het katholieke denken verdwenen was terug ter tafel, maar op een geheel nieuwe wijze, midden in de eigentijdse filosofische debatten. Daarbij verwijst Marion, nauwelijks zichtbaar, voor het eerst weer naar Blondel.

Marion was niet alleen. Ook enkele anderen, zoals Michel Henry, gingen in dat spoor mee, en de bekendheid daarvan werd zo groot dat gesproken werd van een ‘wending van de filosofie naar de theologie’. Daargelaten of dat een juiste uitspraak was, drukte het wel de tijdgeest uit. Een nieuwe manier van denken in verhouding tot het christelijk geloof, waarin het geloof niet een ervaring of een object was, en ook niet een vooraf gegeven filosofische waarheid, begon zich te ontwikkelen.

Deze ontwikkeling had tot gevolg dat er aan het einde van de eeuw in Frankrijk geen belangstelling meer was voor de verschijning van een Duits standaardwerk over de christelijke filosofie. En toen daarvan later een Franse bewerking werd uitgegeven, paste die niet meer in het debat en bereikte die niet eens meer de status van een te bekritisieren anachronisme. Het vraagstuk van christelijk geloven en filosofie wordt opnieuw bekeken, maar nu met andere ogen, met een volledig vernieuwde ontologie, exegese en patristiek. In dat alles speelt het werk van Blondel een rol en is een nieuwe lezing van Blondel nodig geworden.

1.2.3 *Conclusie: naar een nieuwe lezing van Blondel*

In het voorgaande hebben we gezien hoe Blondels project om het geloven in het denken zelf te analyseren, als een verschijnen van God in het denken, aan actualiteit heeft gewonnen. Maar het wordt gehinderd door het beeld dat de christelijke filosofie en de theologie van Blondel oproepen. Ook is beschreven hoe Blondel in de filosofie naar voren trad, maar er na zijn overlijden weer uit verdween, met het thomisme en de christelijke filosofie — als onhoudbare antwoorden op niet gestelde vragen.

Vervolgens blijkt Blondels filosofisch project na de Tweede Wereldoorlog te kunnen worden voortgezet, met een gesprekspartner uit de filosofie die volkomen anders tegen de zaken aankijkt. We hebben dat slechts beperkt kunnen onderzoeken, maar in de genoemde periode is noch de vraag van Blondel, noch diens aanpak, obsoleet.

Wel toont zich dan een andere Blondel. Niet zozeer een Blondel die het thomisme en het rationalisme bevraagt en bovennatuur en natuur in een nieuwe metafysieke

verhouding brengt, maar een Blondel die het filosofisch denken over de metafysiek loskoppelt van aannames vooraf, die dat denken dynamiseert, en in de dynamiek van het denken zelf naar het doel en de kenbaarheid ervan zoekt.

Als Blondel met het denken van na de Tweede Wereldoorlog in gesprek kan gaan, kan hij dat dan ook met de filosofie in onze dagen, als daarin de vraag van het geloven en denken wordt gesteld?

Deze vraag zullen we in het derde en laatste deel van dit onderzoek expliciet aan de orde stellen. Daar zullen we Blondels project in gesprek proberen te brengen met het werk van Jean-Luc Marion, die in de filosofie van onze tijd de openbaring in haar katholieke formulering zoekt te hervinden, en die daarbij Blondel weer noemt.

Voordat we daaraan toe zijn, zullen we in het tweede deel van dit onderzoek eerst Blondels filosofisch project onder het stof van misverstaan vandaan moeten halen en, meer systematisch dan we tot nu hebben gedaan, dat project en het verschijnen van God in zijn denken, moeten beschrijven.

DEEL 2

HET DENKEN VAN BLONDEL EN HOE GOD DAARIN VERSCHIJNT

We hebben in het eerste deel gezien dat het van belang is om de vraag naar de verhouding tussen het filosofisch denken en het openbaringsgeloof te blijven stellen. Daarbij gaat het dan niet om een ontmoeting van de denker met een reeds verschenen God,²⁹¹ maar om het verschijnen zelf van God. We zoeken een continuïteit tussen het denken dat we een zo groot mogelijke autonomie verlenen, en de openbaring die we in haar katholieke traditie voor ogen hebben. Dat verschijnen van God zoeken we niet allereerst in een kritiek op het hedendaagse denken, zoals de christelijke filosofie doet, maar proberen we juist te vinden door met het hedendaagse denken mee te denken. Niet erbuiten, maar juist erbinnen proberen we ruimte te vinden om de openbaring te kunnen denken, ook al is het onmogelijk volgens de in het vorige deel besproken denkers van de christelijke filosofie om in het hedendaagse denken met haar moderne kritiek een godsvoorstelling te ontwikkelen. Wanneer we de vraag naar denken en geloven aan de hand van Blondel willen bespreken met de hedendaagse filosofie, dan moeten we ons dus begeven buiten de traditie die zichzelf nu christelijke filosofie noemt.

Daar doet zich echter een probleem voor: de schrijvers die de laatste decennia over Blondel hebben gepubliceerd, rekenen zich veelal tot de christelijke filosofie, en als ze dat niet doen, vertonen ze een interpretatie die erg met die van de christelijke filosofie verwant is. Andere filosofische tradities dan de christelijke filosofie lijken Blondel volkomen te zijn vergeten. We kunnen daarom spreken van een gangbare, maar ook dominante interpretatie van Blondel, waar we binnen of buiten de christelijke filosofie ons toe moeten verhouden. In het hiernavolgende zullen we die interpretatie waarin de filosofische benadering ondergeschikt is gemaakt aan theologische uitgangspunten analyseren en zullen we proberen duidelijk te maken dat de bedoeling van Blondels filosofisch project daarvan onderscheiden is. Daartoe moeten we proberen een alternatieve lezing van Blondel op te stellen, en laten zien dat deze aan kan sluiten op het in het voorgaande beschreven gesprek met Merleau-Ponty en systematisch onderbouwd kan worden. Pas daarna kunnen we dat nieuwe verstaan van Blondel in gesprek brengen met het hedendaagse denken.

²⁹¹ Zie de visie van Schmidinger, in 1.1.2.2.

2.1 Het probleem van de dominante Blondelinterpretatie

Jules Lachelier, een van Blondels docenten, reageerde op *L'Action* (1893) met de opmerking dat door de bomen het bos niet meer te zien was en dat wat Blondel te zeggen had ook in honderd bladzijden zou moeten kunnen. Lachelier duidde daarmee op de vele toelichtingen en uitweidingen die een systematisch boekwerk van Blondel kenmerken. Die opmerking is Blondel steeds voor ogen blijven staan. Daartegenover stelt ruim een halve eeuw later Paliard, de collega die na de dood van Blondel diens filosofische nalatenschap beheert, dat Blondel niet samengevat kan worden, dat wil zeggen dat de volledige tekst nodig is om de precieze bedoelingen ervan te begrijpen.²⁹² Dit zijn dus twee volkomen tegenstrijdige meningen van mensen die Blondel goed gekend hebben.

Tegenwoordig lijkt de opmerking van Lachelier misschien nog meer van toepassing dan destijds: het werk van Blondel oogt als een ondoordringbaar woud van gedachten, uitweidingen en kritieken, en van samenspraken met schrijvers die wij nu niet meer kennen. Die indruk is maar ten dele aan Blondels aanpak toe te schrijven. Een deel van de aanvankelijk moeilijke verstaanbaarheid heeft er mee van doen dat na de periode waarin Blondel werkte er in korte tijd diepgaande veranderingen zijn opgetreden die een kloof lijken te slaan tussen zijn manier van denken en de hedendaagse. Hoe kunnen we, ruim een eeuw na de aanvang van Blondels oeuvre, zijn bijdrage aan het vraagstuk over de verhouding tussen denken en geloven begrijpen? Die vraag wordt nog belangrijker als we weten dat het beeld dat er van hem en zijn werk resteert, vragen oproept en precies op het punt van onze vraagstelling tot een blokkade leidt tussen hedendaagse filosofie en christelijk geloven. We hebben de werking van die interpretatie kunnen aanwijzen in het voorgaande, maar kunnen we die ook vermijden? En komen we dan verder met onze vraag naar de verhouding tussen denken en geloven?

2.1.1 *Het ontbreken van het hedendaagse denken in de Blondelcommentaren*

Blondel is een in de xix^e eeuw op klassieke Franse wijze geschoolde filosoof. In zijn werk is dan ook de invloed van grote klassieke voorgangers aan te wijzen.²⁹³ Na zijn dood is er een stroom van publicaties op gang gekomen waarin Blondels bronnen,

²⁹² M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, p. 191, resp. Jacques Paliard, *Maurice Blondel*, 1950, p. 11.

²⁹³ Opvallend is dat in de studies over Blondel de aandacht voor Nietzsche relatief gering is, want de stelling zou te verdedigen zijn dat Blondel de volkomen tegenpositie van Nietzsche formuleert. Nietzsches nihilisme en doelloosheid staan contrair tegenover Blondels 'ascension' en 'unité'. Op iedere bladzijde van Blondel is de tegenspraak met Nietzsche te lezen, al gebeurt dat impliciet: de mensen die volgens Blondel in coöperatie met God de integrale realiteit, zelfs die van God, mede scheppen, tegenover het idee van Nietzsche dat de mensen God hebben gedood. In

gesprekspartners, voorgangers en tijdgenoten onderzocht worden. De studie van de Zwitserse filosoof Peter Henrici uit 1958, die een vergelijking maakt tussen Blondel en Hegel,²⁹⁴ opent deze stroom van historisch-filosofische studies over Blondel. Filosofische studies over Blondel en zijn verhouding tot schrijvers die na hem leefden, zijn er veel minder verschenen, en wat nagenoeg volledig ontbreekt zijn studies over de invloed van Blondel op hedendaagse filosofen.²⁹⁵ Onderzoeken die Blondels werk in verband brengen met een bepaalde stroming zijn beperkt wel te vinden, maar veel zeldzamer zijn hedendaagse studies die Blondel in het huidige filosofisch denken 'inschrijven'.²⁹⁶

In 1973 wordt in Louvain-la-Neuve het *Centre d'Archives Maurice Blondel* geopend en verschijnt een studie over Blondels onderzoek naar Leibniz' vinculum-idee. Sindsdien is er meer belangstelling gekomen voor Blondels latere werk. Door de openstelling van het archief lijkt ook de stroom historische studies te zijn geïntensiveerd, maar dat heeft (nog) geen stimulerende werking gehad op de eigentijdse systematische benadering: Blondel wordt wel in zijn eigen tijd gepositioneerd, maar slechts zelden in de onze. En als dat al gebeurt, dan komt slechts een deel van Blondel in beeld, al of niet bewust. Het vele historische (omgevings)onderzoek dat recentelijk is gedaan zou ondersteuning kunnen bieden voor meer hedendaagse systematische reflecties, maar zoals gezegd blijven die uit. Dat bevestigt wat we in het vorige deel al constateerden over het wegvallen van de belangstelling voor Blondel in de hedendaagse filosofie: de hedendaagse filosofie vindt blijkbaar haar vragen niet meer terug in Blondels werk, en hedendaagse commentatoren die Blondel nog wel lezen, vinden blijkbaar geen opening naar de hedendaagse filosofie.

Dit onderzoek stelt zich niet ten doel een volledige en definitieve oplossing te geven van het probleem van het ontbreken van de filosofische belangstelling voor Blondel. De kwestie die hier centraal staat betreft een deel van Blondels denken: dat waarin

hun tegengesteldheid komen zij echter ook op een aantal vergelijkbare punten uit: het menselijk tekortschieten, het uitstaan naar een andere wereld, de benodigde zelfoverwinning van de mens, de nadruk op de moraal en het doen, en de enorme, welhaast absolute waardering voor het leven. Voor beiden ligt een wereld open, bij Nietzsche omdat God er niet is en bij Blondel omdat God er is. En telkens als Blondel zich afvraagt, 'Heeft het leven zin, ja of nee?', staat Blondels 'Oui' tegenover Nietzsches 'Nein', en omgekeerd. In het kader van de bespreking van Marions verwijzingen naar Blondel zullen we nog een poging tegenkomen om Blondel als 'voorbij aan Nietzsche' te zien (in 3.2.1), maar Blondels Nietzsche-interpretatie valt buiten de orde van het onderhavige onderzoek.

²⁹⁴ Peter Henrici, *Hegel und Blondel*, 1958.

²⁹⁵ De belangrijkste bronnen voor deze waarneming zijn: de opgave van het *Centre d'Archives Maurice Blondel*; de grote bibliografie van René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1975; en de digitale bibliografie door Raffelt van Blondelstudies in de universiteitsbibliotheek van Freiburg (zie noot 105).

²⁹⁶ Genoemd zou kunnen worden de studie naar Blondels verhouding tot het huidige thomisme door Tourpe (2000, 2007) en tot het procesdenken (Saint-Sernin, 2009). Artikelen die een verbinding zoeken tussen Blondel en de fenomenologie komen iets vaker voor (zie noot 633).

het verschijnen van God in het denken wordt doordacht. Tegelijkertijd staat met die kwestie wel heel Blondels denken op het spel.

Precies deze kwestie is aan het eind van de xx^e eeuw in de theologie terechtgekomen en uit de filosofie verdwenen. We moeten daarom bij de theologische visie op Blondel te rade gaan om de traditie van de Blondelinterpretatie te kunnen onderzoeken.

2.1.2 Blondels filosofie als theologische discussie

We hebben gezien dat in de verwerking van Blondels denken zich na diens dood (1949) twee benaderingen laten onderscheiden.²⁹⁷ De eerste benadering is die welke de medewerkers uit de directe academisch-filosofische omgeving van Blondel (Paliard, Duméry, Berger) vanaf 1950 ontwikkelen en die kan worden getypeerd als de filosofie van de religie, preciezer: van het christendom, of nog nauwkeuriger: van een niet-exclusief thomistisch katholicisme. Deze benadering zoekt zich te positioneren in het strikt filosofisch klimaat, om op filosofische gronden en met wetenschappelijke methodiek die vraagstukken te bestuderen waar ook het christendom zich mee inlaat. Daarbij staat Blondels erfenis op de eerste plaats als filosofie centraal en wordt gezocht naar de uitwisseling met andere filosofische benaderingen, destijds vooral de fenomenologie. De andere opstelling ontwikkelt zich enige jaren later vanuit een meer theologische benadering van Blondel. Het zijn vooral de jezuïeten De Lubac, Teilhard de Chardin, Valensin, Romeyer, Bouillard en De Montcheuil die veelal rechtstreeks met Blondel hebben gecommuniceerd over hun werk, waarin het vooral om het religieuze denken van Blondel ging. In het algemene beeld van Blondel dat nu bestaat domineert deze tweede benadering. Aan beide benaderingen heeft Blondel meegewerkt, maar hij heeft er zich ook kritisch over uitgelaten.

De eerste, de filosofische, benadering kwam tot stilstand; de tweede, de theologische, tot grote bloei. Beide, zo hebben we gezien, bevatten een eenzijdigheid.

Het werk van Yves de Montcheuil vraagt enige nadere beschouwing, omdat het laat zien hoe al heel vroeg — Blondel was er zelf nog bij — het juist begrijpen van de meester bij diens volgelingen in moeilijkheden kwam en hoe Blondel daar zelf bij ingreep. De kwestie is door latere commentatoren vaak naar voren gehaald, maar onzes inziens is niet zozeer de inhoud van de kwestie interessant, die was al veel ouder, als wel het verschil in werkwijze van de diverse betrokken commentatoren.

²⁹⁷ Zie 1.2.2.2 *Hoe Blondel uit de filosofie verdween*.

De Montcheuil was een van de eersten die Blondels religieus denken voor een groot publiek ontsloot. Samen met Auguste Valensin, een vriend en collega van Blondel, en met medeweten van Blondel zelf selecteerde De Montcheuil een aantal passages over religie uit het werk van Blondel en voorzag hij die van een inleiding.²⁹⁸ Dit werk is volgens zijn naasten waarschijnlijk onvoltooid, want De Montcheuil was actief in het pastoraat en in het verzet en had weinig tijd zijn teksten precies af te ronden.²⁹⁹ In 1944 sneuvelde hij in de Vercors.

De Montcheuil was in de jaren dertig op gespannen voet komen staan met het Vaticaan en met zijn superieuren. Hij had zich over het werk van Blondel erg enthousiast uitgelaten, terwijl *L'Action* (1893) in het Vaticaan een gevaarlijk werk werd genoemd, vooral door Garrigou-Lagrange die juist in die jaren aanstuurde op een veroordeling van Blondel — tevergeefs overigens.³⁰⁰ Het samenstellen van een bundel met Blondels religieuze teksten door een inmiddels omstreden man van de kerk trok dan ook de aandacht van De Montcheuils superieuren.³⁰¹ De Montcheuil legde intussen de vinger op punten die in die periode heel gevoelig lagen omdat men een terugval in het modernisme vreesde, zoals de toenemende behoefte aan veranderingen in de kerk, aan een nieuwe manier van denken over geloof, dogma, traditie en kerk, en het veranderende zicht op de verhouding tussen mens en bovennatuur.

In zijn boek oriënteert De Montcheuil zich bewust op *L'Action* (1893)³⁰² en vult hij citaten daaruit aan met aanhalingen uit andere vroege werken tot 1925 (de trilogie ontbreekt dus) om het religieuze denken van Blondel te presenteren. Het gaat de auteur niet om de filosofische gronden en eigenlijk ook niet om Blondels werk in directe zin, maar om de verheldering van het religieuze, waartoe Blondels werk 'een waardevol instrument ter verdieping is'.³⁰³

²⁹⁸ Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel, pages religieuses*, 1945² (oorspronkelijk 1942).

²⁹⁹ Zie Henry Duméry, *La Philosophie de l'Action*, 1948, p. 152 n.

³⁰⁰ Garrigou-Lagrange, die Blondel fel bekritiseert, benadrukt de thomistische visie dat waarheid bestaat uit de overeenkomst tussen het verstand en de zaak, en dat die objectief gegeven is in de autoriteit van het magisterium (zie Jürgen Mettepenningen, *Truth, Orthodoxy, and the 'Nouvelle Théologie'*, 2011, p. 163 v.). Blondel ontkent dat niet, maar zoekt, zoals we nog zullen zien (zie 2.4.4), een andere benadering waarin het openbaringsgegeven niet minder aanwezig is, noch minder absoluut, maar in een filosofische verhouding tot het rationele denken wordt gebracht. Hij brengt dat vervolgens in verband met het praktisch leven in de christelijke geest. Garrigou-Lagrange gaat te snel als hij bij Blondel een afwijzing leest van de openbaring, evenals De Montcheuil te snel gaat als hij vanuit het menselijk denken daar een rechtstreekse band mee legt. Beiden verbinden vanuit verschillende kanten natuur en bovennatuur op een te directe wijze. Blondel ontkent de verhouding niet, maar nuanceert de directheid ervan.

³⁰¹ Zie Antonio Russo, *Yves de Montcheuil et Maurice Blondel*, 2003, p. 137.

³⁰² Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel, pages religieuses*, 1945², p. 9.

³⁰³ Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel, pages religieuses*, 1945², pp. 15, 17, 18.

Blondel heeft dit werk van De Montcheuil nog gekend. Hij was al eerder getroffen door De Montcheuils bijval aan zijn werken³⁰⁴ en hij geeft hem veel krediet, maar toch reageert hij kritisch op diens *Pages religieuses* (1942). Blondel deed dat bij gelegenheid van de nieuwe druk van *La Pensée* (1934), die in 1948 verscheen en waaraan hij een voetnoot toevoegde over De Montcheuils werk.³⁰⁵ Daarin meldt Blondel dat zijn denken niet goed naar voren komt in de beschrijving van De Montcheuil, waardoor ook zijn idee van de genadegave van God in De Montcheuils tekstselectie verkeerd begrepen wordt. Zo zou De Montcheuil bij hem het bovennatuurlijke te zeer interpreteren als een vanuit de rede noodzakelijk (obligatoir) voortvloeiende uitbreiding van de menselijke participatie in God, terwijl dat toch, zo beklemtont Blondel, volledig een genadegave is (gratuité totale). Volgens Blondel moet, om het bovennatuurlijke te kunnen benoemen en om er de komst van te kunnen voorbereiden, het absolute in ons denken al aanwezig zijn. Blondel beschrijft in zijn trilogie, die De Montcheuil buiten beschouwing laat, de verhouding tussen de menselijke natuur en de bovennatuur als een samenspel van menselijk handelen en goddelijke gave, en hij benadrukt hoezeer het absolute in ons denken van binnenuit oplicht, maar niet door onze rede te bevatten is. En ook wijst Blondel erop hoe gevaarlijk een te haastige en te zeer verkorte route kan zijn, hoe trouw die benadering ook poogt te blijven aan zijn denken. Hij oordeelt dat De Montcheuil te snel gaat op een aantal punten en dat hij, ondanks de waarde van het werk, tegen diens benadering in *Pages religieuses* (1942) moet waarschuwen.³⁰⁶ Henry Duméry, die in die jaren nauw met Blondel samenwerkte, publiceert tegelijkertijd een studie over Blondel, waarin hij aan De Montcheuil hetzelfde verwijt maakt.³⁰⁷

Duméry's commentaar wekt op zijn beurt een scherpe reactie van De Montcheuils ordegenoot Henri Bouillard, die ook bij het werk van Blondel betrokken was geraakt. Bouillard neemt De Montcheuil in bescherming en verwijt Duméry dat hij in de visie van De Montcheuil iets leest wat er niet staat en af te wijken van Blondels standpunt, want Blondel, zo stelde Bouillard, had zich juist lovend over De Montcheuil

304 Van De Montcheuil waardeerde Blondel vooral ook de aandacht voor zijn vergeten Latijnse these (zie Yves de Montcheuil, *Les Problèmes du vinculum leibnizien d'après M. Blondel*, in Yves de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, 1945, p. 289 v.; het bewuste artikel stamt uit 1931).

305 M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 179 n.

306 De kritiek op De Montcheuil, voor wie Blondel grote sympathie koestert, is voor Blondels doen toch ongemeen scherp, wat zich verklaren laat uit de kritiek die er binnen de kerkelijke leiding op Blondels denken was en waar hij zich met de reactie tegen De Montcheuil van lijkt te verschonen.

307 'Voor pater de Montcheuil is het bovennatuurlijke strikt noodzakelijk voor de concrete, menselijke natuur, die niet gereduceerd is tot de abstracte essentie van de mens, maar feitelijk geroepen is tot het goddelijk leven', in: Henry Duméry, *La Philosophie de L'Action*, 1948, p. 152. Gezien Blondels handicap en Duméry's betrokkenheid bij het werk van Blondel en de vergelijkbaarheid van hun kritiek is het denkbaar dat de jonge Duméry voor de bejaarde Blondel de kritiek op De Montcheuils opvatting heeft voorbereid (vgl.: Henry Duméry, *Raison et religion*, 1963, pp. 11-26).

uitgelaten.³⁰⁸ Bouillard baseert zich daarbij op een brief van Blondel aan weer een andere ordegenoot, Valensin, waarin Blondel inderdaad met grote affectie over De Montcheuils werk spreekt. In die brief is geen sprake van een correctie, aldus Bouillard, die niet ingaat op Blondels bezwaren in *La Pensée*.³⁰⁹

Op het verschil tussen de beide commentatoren Duméry en Bouillard, en hun beider beroep op Blondel, gaan later diverse studies verder.³¹⁰ Of het zinvol is om op die controverse door te gaan is maar de vraag, want het eigenlijke van Blondels opvattingen komt in die opsplitsing tussen de opposanten niet goed tot zijn recht, omdat zij de geloofsinhoud te zeer verbinden of juist te zeer losmaken van het menselijk denken.

Hier is dan ook niet het ontstaan van twee richtingen van belang, als wel de twee wijzen van argumenteren die zich aftekenen. Beiden, Bouillard en Duméry, baseren zich op *L'Action* (1893), maar de laatstgenoemde put daarnaast uit ander systematische werk van Blondel, terwijl Bouillard argumenteert op basis van persoonlijke situaties en op basis van Blondels correspondentie. Het is die laatste aanpak die de wind in de rug zou krijgen door de belangstelling voor Blondel vanuit de 'nouvelle théologie', terwijl de benadering van Duméry van het filosofisch podium verdrongen werd door de nieuwe veranderingen in de filosofie.

2.1.3 *De dominante interpretatie van Blondel*

Het zou te ongenueanceerd zijn te zeggen dat er sinds de jaren zestig slechts één interpretatie van Blondels werk is overgebleven, maar wel kan er een aantal overeenkomstige kenmerken worden aangewezen in de interpretaties die sinds de dood van Blondel onder druk van een theologische discussie zijn ontwikkeld en dominant geworden. Die kenmerken vormen een beeld van Blondel dat een hedendaagse interpretatie van hem in de weg is komen te staan.

We zullen nagaan hoe we dat beeld kunnen typeren, wat die kenmerken zijn, en wat de bezwaren ertegen zijn vanuit de benadering van dit onderzoek.

2.1.3.1 *Verwarring van systematisch en persoonlijk werk*

Het eerste kenmerk betreft de argumentatie binnen het dominante interpretatiekader. We zijn die al tegengekomen in de controverse tussen Duméry en Bouillard.

³⁰⁸ Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 184 v.

³⁰⁹ Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 189 n. O.i. betreft Blondels lof ander werk van De Montcheuil dan diens *Pages religieuses* (1942).

³¹⁰ Dat leidt tot ongemakkelijke keuzes tussen de beide aanpakken (bijv.: Anton E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen*, 1983, pp. 220 v. en 326 v.) of tot het zoeken naar een inhoudelijk compromis tussen beide (bijv.: René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, p. 393 v. — de betreffende tekst is uit 1993, en Xavier Tilliette, *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 120), terwijl o.i. hier keuze noch compromis aan de orde is omdat het allebei eenzijdigheden betreft.

Duméry citeert uit Blondels grote werk, maar Bouillard doet iets nieuws: hij citeert uit Blondels correspondentie en ander persoonlijk materiaal. Die praktijk van het gebruiken van niet door Blondel uitgegeven teksten zou heel snel algemeen worden. Na Blondels dood verschijnen veel analyses van en commentaren op Blondel, die bijna allemaal doorspekt zijn of aangevuld met, of zelfs geheel gebaseerd op, persoonlijke teksten en biografische gegevens. Niet zelden ontbreekt het filosofisch argument en citeert een schrijver alleen regels uit een brief van Blondel of verhaalt die een biografisch feit als bewijs dat de meester iets zelf gezegd heeft of bedoeld moet hebben.

Typische voorbeelden hiervan zijn te vinden in Bouillards beroemde inleiding in en commentaar op Blondel uit 1961.³¹¹ Als vertrouweling van de familie had Bouillard al vroeg toegang tot Blondels correspondentie, lang voordat het *Centre d'Archives Maurice Blondel* de verspreiding ervan zou stimuleren. Voor theologen bleek het citeren van Blondels persoonlijke teksten aantrekkelijker dan het refereren aan zijn systematisch filosofisch werk, omdat in veel van Blondels brieven aanwijzingen te vinden zijn over zijn persoonlijk geloofsleven en zijn spiritualiteit. Die feiten en uitspraken in zijn persoonlijke teksten zijn onloochenbaar en duiden inderdaad op Blondels persoonlijke vroomheid. Over die vroomheid bestaat geen twijfel, maar in zijn grote studies gaat Blondel een heel andere weg. Blondel heeft immers de bedoeling om te onderzoeken of een strikt filosofische weg naar dat geloof te vinden is. Daarbij blijkt de rationele discursieve weg tot de geloofsgedachte uiterst problematisch. Die moeilijkheid is voor Blondel van het grootste belang en precies daarop richt hij zijn filosofisch werk. Hij verwerkt soms brieven in zijn grote hoofdteksten, vooral in de bijlagen, waarin hij op allerlei discussies ingaat. Dat moet niet gezien worden als een vrijbrief om Blondels gehele correspondentie filosofisch te lezen. Integendeel: waar correspondentie past in het filosofisch betoog heeft Blondel dat zelf al verwerkt en dus, zo zou je omgekeerd kunnen redeneren, zou de rest moeten worden beschouwd als door hem ongeschikt bevonden voor het filosofisch betoog. Blondel heeft daarom ook zelf zijn systematische werken die hij als vakfilosoof schreef en onder zijn eigen naam uitgaf, bewust onderscheiden van de andere teksten die hij niet, of onder een andere naam publiceerde. Maar in de studies over Blondel die vanaf de jaren zestig verschijnen, wordt geen onderscheid meer gemaakt tussen de wel en niet door hem uitgegeven teksten. Na zijn dood gaat men uit belangstelling voor de historische genese van Blondels werk en voor zijn persoonlijke geloofsbeleving ook die onuitgegeven teksten publiceren.³¹² En

³¹¹ Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961. In het voorgaande hebben we gezien dat net daarvoor in 1960 Merleau-Ponty één van de laatsten is die filosofische belangstelling voor Blondel heeft (zie 1.2.2.2). Vanaf dan beheersen hoofdzakelijk de theologen de erfenis van Blondel en daarin gaat Bouillard voorop.

³¹² Het opnemen van brieven in studies over Blondel was al bekend in de tijd toen Blondel nog

ook gaat men op zoek naar teksten die hij onder pseudoniem uitgaf.³¹³ Niet alleen laat men het onderscheid varen tussen wel en niet uitgegeven werk dat Blondel zo secuur had aangehouden, men gaat zelfs het systematisch filosofisch hoofdwerk interpreteren aan de hand van de niet-systematische geloofsgetuigenissen en persoonlijke ontboezemingen. Zo verdwijnen Blondels filosofische argumentatie en opzet uit beeld, maar zo komt ook de heel andere, veel meer spirituele toon naar voren.

Het ontstaan van deze praktijk is wel begrijpelijk. De persoonlijke teksten en biografie zijn veel toegankelijker dan het complexe filosofisch werk, en ze sluiten ook goed aan bij de vurigheid van de dissertatie en bij de in de jaren vijftig en zestig toenemende belangstelling voor de menselijke existentie. Zeker is dat Blondel een denken voorstond dat in de praktijk geleefd werd, dat hij vroom katholiek was, dat hij priester had willen worden, en dat hij een welhaast mystieke verwerking van zijn eigen lichamelijk lijden beoefende. Al die existentiële feiten zijn niet zonder betekenis voor zijn denken, maar kunnen niet als argument worden aangedragen, althans niet in een filosofisch betoog. Persoonlijke biografische gegevens, hoezeer die op zich ook juist zijn, moeten niet verward worden met Blondels systematische poging om in de filosofie een beargumenteerde voortgang te maken. Wie dat wel doet, trekt filosofische conclusies uit biografisch materiaal en maakt een methodische vergissing. En dat niet alleen. Wie op die manier te werk gaat, doet Blondels filosofische bedoeling onrecht — en daarmee ook diens geloofsopvatting. Wie Blondels geloofsleven uit zijn persoonlijke teksten in het filosofische betoog invoegt, gaat voorbij aan het feit dat daar nu net Blondels filosofisch probleem zit. Zijn vraag was immers hoe je filosofisch verantwoord vanuit het denken tot het geloof kunt komen.³¹⁴ De belangstelling voor en vervolgens de nadruk op Blondels persoonlijke biografie en persoonlijke teksten hebben weliswaar een dieper inzicht gegeven in diens persoon, maar ze hebben ook tot een filosofisch bedenkelijke manier van argumenteren aangezet.

Het gebruiken van niet door Blondel uitgegeven teksten heeft een beeld van hem gecreëerd dat ons gemakkelijk misleidt en van zijn filosofische bedoelingen afleidt. Duidelijk moge zijn dat we in dit onderzoek, dat zoekt naar Blondels eigenlijke filosofische bedoelingen, deze niet-filosofische bronnen (correspondentie, biografie,

leefde, maar tot dan beperkte dat zich tot het opnemen van aanbevelingsbrieven of kritische aantekeningen die Blondel over die betreffende studie richtte aan de auteur (bijv.: Brocardus Meijer, *De eerste levensvraag*, [1940]; Blaise Romeyer, *Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, 1943; Fr. Taymans D'Eypernon, *Le Blondélisme*, 1933). Na Blondels overlijden lijkt die praktijk zich in bepaalde kringen voort te zetten en neemt men soms in publicaties een ongepubliceerde tekst van Blondel op (bijv.: Emmanuel Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action*, 2000).

³¹³ Vergelijk noot 119.

³¹⁴ Een soortgelijk bezwaar is te maken tegen het argumentatief inbrengen van biografische feiten. Een voorbeeld zijn we tegengekomen in de beschrijving door Leclercq en Monseu van Blondels houding ten opzichte van de (beginnende) fenomenologie (zie 1.2.1.3 *Een ander denken?*).

dagboeken, teksten onder pseudoniem) zullen mijden. We zullen trachten binnen Blondels filosofie te zoeken naar filosofische argumenten, zoals Blondel die zelf voorstond.

2.1.3.2 *Fixatie op L'Action (1893)*

Een tweede kenmerk in de argumentatie van het dominante interpretatiekader is het feit dat vrijwel alle commentaren die verschenen zijn in de tweede helft van de vorige eeuw zich hoofdzakelijk, vaak zelfs exclusief, baseren op Blondels eerste grote werk: zijn (aangevulde) dissertatie *L'Action* uit 1893.³¹⁵ Daarbij leest men Blondels *Lettre sur les exigences* (1896) als een samenvatting van zijn dissertatie, en samen met *L'Action* (1893) wordt dit doorgaans als 'het vroege werk' als maatstaf gehanteerd. Als er spanning ontstaat — of wordt geconstrueerd — tussen *L'Action* (1893) en ander werk van Blondel, dan wordt vrijwel steeds aan *L'Action* (1893) het meeste gezag toegekend.³¹⁶

Blondels oorspronkelijke *L'Action* uit 1893 wordt door vrijwel alle commentatoren in de tweede helft van de xx^e eeuw centraal gesteld als het geniale werk van een onbedorven jongeling, als een werk dat reeds alle latere inzichten niet alleen van zijn eigen oeuvre, maar ook van de moderne filosofie in zich bergt.³¹⁷ We zagen dat al bij Henri Lefebvre die expliciet aangaf na *L'Action* (1893) niet meer verder te willen lezen om de magie ervan niet te verbreken, maar we zien het ook in de teksten van de christelijke filosofie. In zijn latere carrière, zo luidt de algemene opinie verder, is Blondel, gehandicapt en bejaard, teruggekomen op een aantal stellingen. Op zich is deze eenzijdige gerichtheid op *L'Action* (1893) in de Blondelstudie niet zo verbazingwekkend, omdat die dissertatie een bijzondere kwaliteit heeft: de stijl van de dissertatie is jeugdiger en meer doorspekt met aforismen dan ander werk, en het boek, dat in zijn tijd een nieuw thema aansneed, had een spectaculaire ontvangst gekregen, mede omdat het appelleerde aan de grote behoefte aan veranderingen in het (katholieke) denken. De bondige uitspraken in dat boek, die historisch gezien op het goede moment kwamen, hebben zeker de bekendheid bij een groot publiek gestimuleerd, maar ze hebben ook veel misverstanden opgeroepen.

Blondel herschreef daarom in de jaren dertig een aantal van zijn werken, waaronder *L'Action*. Niet omdat de oorspronkelijke versies foutief waren, maar omdat de misverstanden die tot vele discussies aanleiding hadden gegeven betere formuleringen en argumentaties hadden opgeleverd. En ook omdat zijn onderzoek inmiddels was voortgeschreden. Die misverstanden worden niet alleen veroorzaakt door de stijl van de formuleringen zelf, maar ook door onkritische interpretaties en door de snelle veranderingen in het filosofisch klimaat, die deze teksten anders doen verstaan dan

³¹⁵ Zie noot 168.

³¹⁶ Zie noot 319.

³¹⁷ Bijv.: Peter Henrici, *Maurice Blondel*, 1987, p. 543.

ze zijn bedoeld. Het is verklaarbaar dat in de tweede helft van de vorige eeuw filosofische commentatoren vooral naar de dissertatie keken: het boek was immers in 1950 weer beschikbaar gekomen omdat men het direct na Blondels overlijden toch weer was gaan uitgeven, en het paste opnieuw in het geesteklimaat van een periode waarin het katholicisme zich snel vernieuwde. Maar als in de loop van de eeuw het ander werk opnieuw bestudeerd wordt, verandert die positie van *L'Action* 1893 niet. Om te lezen moge het vroege werk voor velen dan toegankelijker en actueler zijn; de latere werken van Blondel zijn onzes inziens nodig om diens bedoelingen preciezer te kunnen vatten.³¹⁸

Sommige commentatoren zien een breuk in Blondels werk, als zou de bejaarde Blondel afstand nemen van zijn jeugdwerken.³¹⁹ Dat er in Blondels werk een ontwikkeling zit is evident, maar dat betekent niet dat het werk geen eenheid zou zijn. Wie die ontwikkeling niet ziet of niet aanvaardt, leest in Blondels latere werk vooral het eerste terug, zonder oog te hebben voor de nieuwe, aanvullende inzichten die aanwijsbaar zijn en die tot verregaande preciseringen leiden, alsmede tot enkele correcties die Blondel expliciteert. Als het latere werk al wordt bestudeerd, ziet men het veelal als een afzwakking in plaats van als een verheldering. Zo wordt het eerste grote werk, de dissertatie uit 1893, een procrustesbed voor het hele oeuvre.

Het blijft echter niet bij die eenzijdige, beperkte lezing, het leidt ook tot een fixatie: vanuit Blondels vroege werk wordt niet alleen het latere veronachtzaamd, maar wordt ook een later en nieuw denkklimaat afgewezen als een afwending van Blondels inzichten. Niet alleen gaat men het werk van Blondel eenzijdig beschouwen, men

³¹⁸ Uiteindelijk ziet Blondel 'de eenvoud niet aan het begin, maar aan het einde van de reflectie', een uitspraak toegeschreven aan Jeanne Mercier (vgl. Marguerita Lena, *Jeanne Mercier*, 1998), vermoedelijk uit [*Deux livres sur la pensée*], 1935. Mercier formuleerde een interpretatie van Blondel waar deze erg van onder de indruk was; zie M.B., *L'Action*, Vol. I, 1936, pp. 240/241 n. Ook Virgoulay en Troisfontaines zijn onder de indruk van haar *La Philosophie de M. Maurice Blondel*, 1937 (zie René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1975, pp. 165 en 190). Mercier was overtuigd van de eenheid in Blondels werk (vgl. haar *L'Originalité*, 1945, pp. 81-83).

³¹⁹ Hoewel n.a.v. de studie van Blondels Latijnse these en de herschrijving (door Troisfontaines, 1972) de discussie daarover weer oplaaide, zijn de meeste commentatoren het erover eens dat Blondels werk als een eenheid moet worden opgevat, in die zin dat het latere werk een precisering is van het vroegere. Veel commentatoren zien echter in die precisering een afzwakking van de in de dissertatie geformuleerde affirmatie van God en de bovennatuur (bijv.: Virgoulay in zijn *L'Action de Maurice Blondel*, 1992, p. 77 v.). Sommigen van hen zien in die afzwakking een doorbreken van een andere, meer spirituele en intuïtieve affirmatie, zoals het panchristisme (Tilliette, zie 2.4.5), en de 'médiateur' (Favreau, zie noot 462), of het langzaam naderen van het christelijk idee (Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 91). Anderen stellen dat Blondel eenvoudig nog niet klaar was (o.a. Peter Henrici, *Maurice Blondel*, 1987, p. 582, en C. Troisfontaines (éd.), *Journées d'inauguration*, 1974, p. 53 — een opvatting die Blondel zelf al bestreed in zijn *La Pensée*, Vol. II, p. 236). Het zou echter kunnen dat al deze opvattingen te veel affirmatie lezen in *L'Action* 1893 en dat werk te sterk benadrukken. De kwestie van de eenheid in Blondels werk komt nog herhaaldelijk terug (zie noten 326, 347, 350, 392, 432, 433 en 478).

gaat er ook het actuele filosofisch debat mee beoordelen, en dat leidt tot een blokkade tussen wat men van Blondel begrijpt en de actuele filosofie. Een voorbeeld daarvan hebben we gezien in de bespreking van de zich expliciet als zodanig afficherende christelijke filosofie, die niet meer met de moderne filosofie in gesprek raakt en zich daarbij op Blondel beroept.³²⁰

Deze fixatie op het eerste werk van Blondel is des te opmerkelijker omdat hij er zelf tegen waarschuwde. Talloos zijn zijn waarschuwingen om niet op een eerste indruk af te gaan en kritisch te blijven op wat men denkt gevonden te hebben. En in zijn allerlaatste tekst waarschuwt hij nogmaals, met Pascal, dat men een auteur niet begrijpt als men niet al diens teksten, zelfs de genante, bijeenbrengt en overziet.³²¹ Daarmee doelde Blondel onzes inziens niet op zijn onuitgegeven teksten, maar op zijn latere herschrijvingen.

Door zijn herschrijving ontmythologiseert Blondel de onjuiste interpretaties van zijn werk. Toch blijven de meeste commentatoren zich liever baseren op de minder duidelijk uitgewerkte, meer profetische toon van het eerste werk, dan op de latere preciseringen. Te weinig commentaren die zich toeleggen op het denken van Blondel over God laten de gedachte toe dat er aan diens dissertatie wel eens teveel zou kunnen zijn toegeschreven.

We zullen in dit onderzoek daarom Blondel niet allereerst proberen te kennen vanuit zijn *L'Action* (1893), maar juist vanuit zijn latere uitleg,³²² omdat Blondel zelf aangeeft dat zijn versie uit 1937, hoewel in lijn met die van 1893, een meer 'coherente rationale ordening' bevat en een beter te begrijpen 'rol van de handeling beschrijft in de onvermijdelijke verschijning van het religieus probleem'.³²³

2.1.3.3 *Wensdenken: 'C'est'*

Een derde kenmerk van de dominante interpretatie is dat deze — te snel, zou Blondel zeggen — met duiding en invulling komt, en wel vanuit haar eigen preoccupaties. Wat men veelal zoekt, en wat men wil zien, is de gelovige affirmatie van God vanuit de filosofie. Maar daar zit nu net Blondels filosofisch probleem. We hebben dat al gezien bij het gebruiken van door Blondel niet uitgegeven werk: in Blondels geloofsleven is de affirmatie van Gods genade geen enkel probleem, in diens filosofisch werk des te meer. De gangbare interpretatie van Blondels werk leest in diens systematische teksten echter niet het probleem, maar de gewenste en reeds elders gevonden oplossing.³²⁴

³²⁰ Zie 1.1.2 en 3.2.3.

³²¹ M.B., *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, p. 6.

³²² Zie 2.2.2.

³²³ M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 412.

³²⁴ Gewenst door zowel voorstanders van de filosofische affirmatie van God, zoals de christelijke filosofie, als door tegenstanders ervan die bij Blondel een affirmatie menen te vinden die zij dan bestrijden.

Wie Blondels systematisch-filosofisch werk vergelijkt met diens brieven ziet dat de gelovige affirmatie in Blondels filosofisch werk niet zo eenduidig aanwijsbaar is als in zijn brieven en dagboeken, maar het is omgekeerd ook niet zo dat Blondel die zou ontkennen. Hij onthoudt zich van een conclusie zolang hij die filosofisch niet kan vaststellen, hoe dichtbij die ook lijkt te zijn, en hoezeer die voor de hand ligt en hoezeer hij die misschien ook zou wensen. Telkens zal Blondel zeggen dat de conclusie die stelt dat zijn filosofie tot God voert, te snel gaat. De reden daarvan is dat om het bestaan van God filosofisch te affirmeren Blondel volledig zeker moet kunnen zijn van de in zijn filosofie bereikte resultaten, maar dat is hij niet: steeds komen er vragen die het bereikte resultaat weer op losse schroeven zetten. Blondel zal herhaaldelijk het beeld oproepen van het Pantheon te Rome, waar heel de enorme constructie uitloopt... in een gat, en dat gat is als een oog dat weer probeert verder te zien.³²⁵ Sommige commentatoren die in Blondels *L'Action* (1893) een affirmatie willen lezen van het bestaan van God steken hun teleurstelling niet onder stoelen of banken wanneer ze die in Blondels (latere) filosofisch werk niet direct meer teruglezen.³²⁶

Ongetwijfeld hangt deze wens samen met het kerkelijk klimaat van de tweede helft van de xx^e eeuw, waarin men probeert de traditionele vormen los te weken en toch het geloof vast te houden. Blondels aanpak leek daar een goed instrument voor te zijn: beginnend bij de mens zoeken naar God, en niet omgekeerd. Blondel wordt dan gelezen als een mystagogie, waarvan het eindpunt al vaststaat; en als het in de redeneringen te lang uitblijft, wordt het door de lezer ingevuld. Op die momenten valt men terug op theologische bronnen en persoonlijke spiritualiteit, maar steunt men niet meer op Blondels filosofische teksten.³²⁷

Een voorbeeld van deze visie, die op basis van een niet-systematische lezing *L'Action* (1893) volledig centraal stelt en daarin een zeker wensdenken etaleert, blijkt zich voor

325 M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, p. 154, en *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. 1, 1944, p. 262. Jeanne-Marie Coutagne wijst in haar studie van de correspondentie tussen Blondel en Teilhard de Chardin (*Le Verbe et le lieu*, 2003, p. 124) op het typerend verschil tussen Teilhard de Chardin die de koepels van Rome bezingt als de tekens van Christus' aanwezigheid, en Blondel die alleen op het gat in de koepel van het Pantheon wijst.

326 Bijv. Xavier Tilliette in: *Préface*, 1991, p. 11: '(...) degenen die bekend zijn met de eerste *L'Action* betreuren terecht dat iets verloren is gegaan van de voorafgaande ontwikkeling'. En: 'De uiteindelijke herziening is meer helder, maar minder origineel en minder diep.' Ook Bouillard is niet tevreden en ziet als oorzaak dat Blondel in de trilogie theologische elementen heeft ingeweven die niet goed passen (Henri Bouillard, *Logique de la foi*, 1964, p. 191 n.). Dat stelt ook Favraux, volgens wie in Blondels latere werk '(...) de affirmatie misschien niet zover gaat als het directe elan van de handeling (en van de these (...))', en: 'De Trilogie spreekt slechts van de bovennatuur als een hypothese (...)' (Paul Favraux, *Les Preuves de Dieu*, 2000, p. 199). Zie ook noot 319.

327 Op dit gevaar wijst indirect eigenlijk ook Troisfontaines (*La Pensée efficace de Dieu*, 1994, p. 168) wanneer die aandacht vraagt voor Blondels uitspraak dat hij het idee van God niet bestudeert alsof dat God zelf is, maar als ons denken waarin God werkzaam is. In 2.4 zullen we daar uitvoerig op terugkomen.

te doen bij de interpretatie van het slot van het boek. Omdat dit ook voor de vraagstelling van dit onderzoek een saillant voorbeeld is, gaan we er hier dieper op in.

Het gaat om de befaamde slotwoorden van Blondels *L'Action* (1893). Daarin spreekt hij over de bovennatuurlijke orde als een noodzakelijke hypothese.³²⁸ De affirmatie van de reële waarheid daarvan komt volgens Blondel nooit van ons alleen. Hij eindigt aldus:

Het is [aan de filosofie] om te bewijzen dat men in de praktijk zich niet voor of tegen de bovennatuur kan uitspreken: 'Is die, of is die niet?' Aan haar is het ook om de consequenties te onderzoeken van de ene of de andere oplossing en er het immense verschil tussen te meten: ze kan niet verder gaan, noch in haar eigen naam zeggen dat dit is of dat dit niet is. Maar, als het is toegestaan er één woord aan toe te voegen, slechts één, dat het domein van de menswetenschap en de competentie van de filosofie te buiten gaat, het enige woord dat in staat is tegenover het christendom dat deel, het beste, uit te drukken van de zekerheid die niet gecommuniceerd kan worden, omdat die slechts ontspruit aan de intimiteit van de persoonlijke daad, een woord dat op zichzelf een daad is, dan moet men zeggen: 'Die is' (C'est).
Einde³²⁹

Deze kapitale slotwoorden worden vaak aangehaald als het bewijs van Blondels bevestiging van het christelijk geloof als uitvloeisel van zijn filosofie.³³⁰

Maar zo schrijft Blondel het niet. Het ten behoeve van de publieke uitgave aan de these toegevoegde hoofdstuk besluit hij met de vraag om permissie om buiten de competentie van de filosofie nog één woord toe te mogen voegen, een woord dat niet van de filosofie is, maar een persoonlijke daad, een woord dat zelf een actie inhoudt. Het gaat dus niet om filosofie en ook niet om een filosofische bevestiging, eens en voor altijd, van het bereiken van een bovennatuurlijk eindpunt dat vanaf dan vastligt, maar om een constante en bewuste persoonlijke activiteit (action); en de vaststelling of die bovennatuurlijkheid daardoor 'is' is wel een taak van de filosofie, maar komt haar toch niet toe. Het gaat hier om een houding (attitude), om een reiken, buiten de filosofie naar iets wat noodzakelijk moet worden toegegeven, zonder verwoord of gedacht te kunnen worden. Commentatoren die het als een filosofisch onderbouwde geloofsbelijdenis zien, hebben daarin niet zozeer ongelijk, maar zij gaan te onoplettend mee met Blondels heel bewust en omzichtig gebruikmaken, maar niet invoeren,

³²⁸ M.B., *L'Action*, 1893, p. 491. Bij Blondel is een hypothese niet iets wat bewezen moet worden, maar een zoekinstrument. Vgl. noot 610.

³²⁹ M.B., *L'Action*, 1893, p. 492.

³³⁰ Zo bijvoorbeeld Peter Henrici, *Maurice Blondel*, 1987, p. 565; Koen Boey in zijn vergelijkende studie over Blondel en Ignatius: *Blondel in het licht van Ignatius' geestelijke oefeningen*, 1994, p. 406 (ook in *Blondel en de Ignatiaanse spiritualiteit*, 1994, p. 217); Paul Favraux, *Les Prouves de Dieu*, 2000, p. 196; Anton E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen*, 1983, p. 426 v.

van een perspectief buiten de filosofie. Vervolgens wordt dan vanuit dit buitenfilosofisch punt Blondels filosofie gereconstrueerd en vanuit andere dan zijn systematisch filosofische teksten aangevuld.

Het gevolg daarvan is dat te weinig acht wordt geslagen op de zeer subtiële onderscheidingen die Blondel aanbrengt, onder meer in zijn gedachte over de overgang van het natuurlijke naar het bovennatuurlijke. De betekenis van deze transformatie is niet dat daar nu alles mee is opgelost. Het punt is nu juist dat het filosofisch niet opgelost is, en niet op te lossen valt, omdat een oplossing, die in een andere orde zoals in die van het geloof wel kan bestaan, filosofisch juist onmiddellijk verdacht moet worden. De afstand tussen beide is enorm en het overbruggen daarvan, of de overgang, zeer complex en betwifelbaar. Met andere woorden: het 'is' in Blondels laatste zin betekent een ander zijn dan het 'is' in de daaraan voorafgaand gestelde vraag of iets ja dan nee 'is'.

Die nuancering werkt Blondel uit in zijn later werk. In zijn nieuwe *L'Action* uit 1937 vinden we deze beroemde slotzinnen niet meer terug, terwijl hij toch het corpus van zijn these uit 1893 substantieel intact laat. Ook elders herhaalt Blondel ze niet meer, terwijl allerlei belangrijke kernpunten door heel zijn werk heen wel herhaald worden (wat alleen al een aanwijzing is voor de consistentie ervan). Blondel laat 'C'est' dus bewust weg.³³¹

Blondel kán die woorden in zijn herschrijving ook niet meer herhalen, omdat uitspraken als 'C'est', die handelen over het 'zijn', inmiddels ingebed zijn in een volledige ontologie, die weer gestoeld is op een opvatting over het ontstaan van het denken, dat vervolgens een operationalisering door het handelen veronderstelt — een samenhang voor de beschrijving waarvan Blondel de vijf banden van zijn trilogie nodig heeft. Dat geheel blijkt veel complexer dan *L'Action* uit 1893 lijkt te suggereren.³³² En het is in ieder geval ook complexer dan de te snelle lezing van *L'Action* lijkt te willen zien. 'C'est' is niet definitief te poneren, noch als een alles vervullende aanwezigheid van God die de rede verdringt, noch als een immanent zijn dat de transcendentie uitsluit, zo zal Blondel concluderen in zijn *L'Être et les êtres* (1935).³³³

Omdat Blondel het imponerende slot bewust weglaat, kunnen deze slotzinnen, ondanks de beroemdheid ervan, ondanks dat ze een hele generatie in spanning

³³¹ In zijn artikel *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* (1931, p. 604), opgesteld als antwoord op Bréhiers gelijklopende conferenties in Brussel (1928), schrijft Blondel: 'Ik stop op de drempel; uiteindelijk verbied ik me als filosoof het ene kleine woord uit te spreken dat ik als gelovige te zeggen zou hebben.'

³³² Ook Boey onderschrijft die complexiteit wanneer hij n.a.v. Blondels beroemde slotzin schrijft: 'Deze lange zin die erg naar de redekunst ruikt uit het einde van de negentiende eeuw, kan uiterst nuchter worden samengevat: er is een akte van geloof nodig om de cruciale vraag positief te beantwoorden en een dergelijke akt is ingebed in iemands hele leven', Koen Boey, *God die in het denken binnenvalt*, 2000, p. 223.

³³³ M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, pp. 211/212.

hebben gehouden, en ondanks dat Blondel in zijn persoonlijk geloof niet twijfelde aan het uiteindelijke bestaan van God, niet gelden als sluitstuk van Blondels filosofie.³³⁴

We hebben al gezien dat enthousiaste lezers die Blondels denken willen inschakelen in christelijk denken, graag terugvallen op de vroege formuleringen en biografische argumentatie invoeren. Maar diezelfde biografie maakt in het vervolg van de gebeurtenissen in 1893 het tegendeel al duidelijk: Blondel ziet in dat zijn dissertatie verkeerd begrepen wordt en weigert herdruk, neemt zich voor een nieuwe versie te maken, en is vervolgens voortdurend bezig zijn bedoelingen uit te leggen en te rectificeren. Blondel wordt niet moe erop te wijzen dat niet zijn mening veranderd is, maar dat lezers te snel conclusies trekken. Uiteindelijk komt hij dan veertig jaar later met een herwerking waarin hij precies op dit saillante punt andere formuleringen kiest.

Aan het wensdenken voorbijgaan is een lovenswaardig voornemen, maar menselijk gesproken een onmogelijkheid. Beter is het die wensen expliciet te maken, zodat lezers de uitwerking daarvan tijdig kunnen onderkennen. Het wensdenken dat in dit onderzoek een rol speelt is: Blondel zijn rol als gesprekspartner van de hedendaagse filosofie teruggeven, om zodoende zijn oplossing van de vraag naar de samenhang tussen geloven en denken opnieuw te kunnen bespreken.

Aan een verkeerde en te snelle lezing van Blondel valt tenslotte maar op één manier te ontkomen: hem blijven lezen in zijn filosofische systematisering, en buitenfilosofische aannames vermijden. In het steeds hernemen van zijn gedachten zal blijken dat iets naar boven komt, iets verschijnt, dat alleen tussen de regels door te verstaan is, omdat het zich niet beschrijven laat. Blondel blijkt *nóg* interessanter te worden voor wie een eerder resultaat of wens voorbij durft te gaan.

2.2 De methodische benadering van Blondel in dit onderzoek

Uit het voorgaande hebben we enkele aanwijzingen gevonden omtrent de methode die we zullen moeten hanteren om Blondels filosofisch project te kunnen doorzien. We zullen ons om te beginnen niet op het denken over de reeds geopenbaarde en verschenen God richten, want dan nemen we een idee vanuit een andere dan de filosofische orde als uitgangspunt, maar we zullen proberen het verschijnen zelf van

³³⁴ Een complicatie ontstaat wanneer aanhangers van deze gangbare interpretatie naar Blondels laatste werken (1944-1950) wijzen, omdat hij daar volgens hen, in tegenstelling tot zijn trilogie, zijn oude uitspraken uit 1893 alsnog zou bevestigen. Die argumentatie is echter niet geheel juist. Die late uitspraken staan in een andere context omdat Blondel in die laatste boeken een andere werkwijze hanteert (zie 2.4.4.1).

God in het denken op te sporen. Daartoe kunnen we niet de gangbare interpretatie van Blondel als richtsnoer te nemen, omdat die op basis van een beperkte lezing te snel tot conclusies komt, maar dienen we een alternatieve lezing op te bouwen. Daar hebben we drie richtlijnen voor gevonden: ten eerste zullen we ons onderzoeksmateriaal beperken tot Blondels systematisch-filosofisch werk; ten tweede zullen we ons daarbij richten op Blondels laatste uitleg en zullen we hem dus in een omgekeerde chronologie lezen; en ten derde proberen we onbewust wensdenken buiten de deur te houden.

Voordat we in de volgende paragrafen zullen proberen om het totale kader van Blondels denken in kaart te brengen (2.3), om op basis daarvan het verschijnen van God in dat denken te beschrijven (2.4) zullen we eerst de genoemde drie uitgangspunten concretiseren.

2.2.1 *Het onderzoeksmateriaal, een selectie*

De bibliografie die Virgoulay en Troisfontaines in 1975 opstelden, vermeldt tot Blondels dood een lijst van ruim vijfhonderd werken.³³⁵ Na zijn dood volgt een stroom van uitgaven van Blondels aantekeningen en correspondenties die nog steeds niet tot stilstand is gekomen. Binnen dat enorme oeuvre zullen we ons op de eerste plaats beperken tot de filosofische werken die proberen een systematisch antwoord te formuleren op onze vraag naar de verhouding tussen denken en geloven. Vervolgens zullen we ons in dit onderzoek nader beperken tot die systematisch filosofische teksten die ontstaan zijn uit Blondels eigen vraagstelling en gedachtevorming (en dus niet allereerst reageren op historische, kerkelijke of politieke omstandigheden etc.), die zich kritisch positioneren binnen de filosofische traditie, en die Blondel als filosoof onder eigen naam publiceerde.³³⁶

Binnen dat systematisch deel van Blondels oeuvre richten we ons vooral op de laatste werken, omdat die, zoals hij zelf zegt, bedoeld zijn als de meer coherente uitleg van de oorspronkelijke bedoelingen: hij heeft dat aangekondigd in 1893 na zijn promotie en hij stelt het ook vast in 1937 aan het einde van zijn nieuwe versie van *L'Action* (1937).³³⁷ Welk materiaal is dan feitelijk aan de orde en welk niet?

We tonen die selectie eerst in een schematisch overzicht en zullen de werken vervolgens kort in hun onderlinge situering beschrijven.

335 René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I, 1975.

336 Per saldo komen deze selectiecriteria overeen met die welke Troisfontaines hanteert bij de uitgave van het volledige werk van Blondel (zie Claude Troisfontaines, *Introduction*, p. ix, in: OC, Vol. I, en: *Présentation du tome II*, in: OC, Vol. II., p. xxxvi).

337 M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 412.

Indeling van de onderzoeksselectie		
<i>thema</i>	<i>titel/jaar</i>	<i>banden</i>
tetralogie	Le Problème de la philosophie catholique, 1932	1
de (grote) trilogie		
denken	La Pensée, Vol. I., 1934	5
zijn	La Pensée, Vol. II, 1934	
handelen	L'Être et les êtres, 1935	
	L'Action, Vol. I, 1936	
	L'Action, Vol. II, 1937	
de laatste of kleine trilogie		
christelijke geest	La Philosophie et l'esprit chrétien, Vol I, 1944	3
	La Philosophie et l'esprit chrétien, Vol. II, 1946	
	Exigences philosophiques du christianisme, 1950	

Voor de herschrijving van zijn *L'Action* (1893) heeft Blondel een studie nodig waarin drie thema's in hun samenhang worden doordacht: 'denken', 'zijn' en 'handelen'.³³⁸ Deze 'trilogie' verschijnt tussen 1934 en 1937 in vijf banden, omdat de thema's 'denken' en 'handelen' over twee delen worden uitgespreid. Het laatste deel van die trilogie bevat grote stukken van de oorspronkelijke *L'Action*. Van meet af aan heeft Blondel echter het plan gehad nog een thema aan het geheel toe te voegen, namelijk 'de christelijke geest en het katholieke dogma'. Daarvoor had hij drie banden geconcipieerd, maar aan het schrijven daarvan komt hij pas na de Tweede Wereldoorlog toe, tien jaar na de grote trilogie (1944-1950). Deze tweede serie van drie banden noemt Blondel in 1948, als hij nog bezig is ze te schrijven, 'ma dernière trilogie'.³³⁹ Het laatste van deze drie delen kan hij, kort voor zijn overlijden in 1949, niet meer afronden zoals hij gewenst had. Het verschijnt na zijn dood in 1950, onder een afwijkende titel.

De vijf banden van zijn grote trilogie samen met de drie banden van zijn laatste trilogie noemt hij, verwijzend naar de vier thema's, zijn 'tetralogie'.³⁴⁰

De twee trilogieën waaruit de tetralogie is opgebouwd vertonen onderling een belangrijk verschil van aanpak.³⁴¹ Daarom is het nodig deze binnen de tetralogie te onderscheiden. We duiden ze aan als 'de (grote) trilogie' (1934-1947) en 'de laatste (of kleine) trilogie' (1944-1950).

³³⁸ Meer precies: 'het denken en het denkvermogen' (*La Pensée*, twee banden), 'zijn en de zijnden' (*L'Être et les êtres*), 'de handeling' (*L'Action*, twee banden).

³³⁹ In de nieuwe druk van *La Pensée*, M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 2 n.

³⁴⁰ Zo aangeduid door Blondel zelf (*Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, pp. 260 en 299). Deze aanduiding is m.n. door Lacroix voortgezet.

³⁴¹ Zie 2.4.4.1.

De toespitsing van dit onderzoek op dat deel van Blondels systematisch werk dat naar zijn eigen zeggen een meer coherente rationale ordening van zijn eerste bedoeelingen bevat, heeft dus tot gevolg dat de laatste boeken die in Blondels leven tot stand zijn gekomen hier centraal staan en dat we van daaruit de andere werken bezien. In zekere zin gaan we dus chronologisch omgekeerd te werk.

De volledige tetralogie die Blondel zich als een geheel heeft voorgesteld en die hij al vroeg heeft aangekondigd,³⁴² verschijnt na de grote debatten over de christelijke filosofie, en probeert daar een antwoord op te geven. De problematiek die Blondel ter tafel brengt is echter veel breder en gaat veel verder en dieper dan alleen de kwestie van de christelijke filosofie. Zijn standpunt over de christelijke filosofie had hij al veel eerder, in zijn *Lettre sur les exigences* (1896) kenbaar gemaakt, maar hij werkt dat nog eens opnieuw uit in een klein werk dat hij in 1932 publiceert, juist voorafgaand aan de grote trilogie: *Le Problème de la philosophie catholique* (1932). Hij licht daarin zijn visie op de christelijke filosofie en het katholieke denken toe. Vanwege de relevantie voor ons onderwerp nemen we in dit onderzoek ook deze laatste uitleg van een eerder werk in de selectie op.

Zoals gezegd bekijken we Blondels systematische werk vanuit zijn laatste uitleg, en die bestaat dus uit totaal negen titels:³⁴³

- *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932 (Pr)
- De (grote) trilogie:
 - La Pensée*, Vol. I, *la genèse de la pensée et les paliers de son ascension*, 1934 (PeI)
 - La Pensée*, Vol. II, *la responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1934³⁴⁴ (PeII)
 - L'Être et les êtres, essai d'ontologie concrète et intégrale*, 1935 (Ee)
 - L'Action*, Vol. I, *le problème des causes secondes et le pur agir*, 1936 (AcI)
 - L'Action*, Vol. II, *l'action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937 (AcII)
- De kleine of laatste trilogie:
 - La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I, *autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944 (PcI)
 - La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. II, *conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946 (PcII)
 - Exigences philosophiques du christianisme*, 1950 (Ex)

³⁴² Een van de vroegste aankondigingen staat in een uitgebreid interview dat werd gepubliceerd in 1928, vlak na Blondels pensionering: Frédéric Lefèvre/M.B., *L'Itinéraire de Maurice Blondel*, 1928, pp. 45 en 107 (1966, pp. 21 en 64). Op verschillende plaatsen in de trilogie zijn verwijzingen naar nog te verschijnen delen te vinden. Blondel moet het geheel van de tetralogie dus al van tevoren hebben uitgedacht.

³⁴³ Er wordt naar verwezen d.m.v. een afkorting en een cijfer dat de betreffende pagina aangeeft (zie bibliografie).

³⁴⁴ Hier zal de vierde druk worden gebruikt, verschenen in 1948, die enkele aanvullingen bevat in de voetnoten.

De opname van Blondels laatste werk in de tetralogie (*Exigences philosophiques du christianisme*, 1950), is niet onomstreden. De reden is dat dit werk, dat bedoeld is als derde band van zijn *Philosophie et l'esprit chrétien*, hoofdzakelijk bestaat uit twee oudere artikelen die grotendeels al geschreven zijn aan het eind van de jaren twintig, dus nog vóór de grote trilogie.³⁴⁵ Blondel gebruikt die voor een versnelde afwerking van zijn kleine trilogie. Men zou kunnen argumenteren dat het, omdat het zijn ontstaan vindt in de periode van vóór de eerste trilogie, geen deel kan uitmaken van *La Philosophie et l'esprit chrétien*.³⁴⁶ Maar omdat Blondel met dit werk een aanvullende bedoeling heeft³⁴⁷ en we in deze studie uitgaan van Blondels finale uitleg, maakt het wel deel uit van onze materiaalselectie. Deze keuze wordt ondersteund door Gabellieri's pleidooi om via dit werk een aansluiting te zoeken bij de hedendaagse filosofie,³⁴⁸ zoals Jean-Luc Marion zeven jaar eerder ook deed.³⁴⁹

Bovengenoemde selectie centraal stellen betekent dat Blondels eerste en tevens beroemdste werk, de oorspronkelijke these *L'Action* uit 1893, niet de centrale rol zal spelen die het in vrijwel alle studies over Blondel krijgt toegewezen. De these is evenwel niet afwezig³⁵⁰: er zal naar verwezen worden wanneer nodig. Bovendien beslaat het in zijn oude vorm het grootste deel van de tweede band van de nieuwe versie van *L'Action* (1937).

345 Zie M.B., *Avant propos*, in *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, p. 2.

346 Henrici, Favraux en Gabellieri rekenen het daarom onder de 'intermediaire geschriften', d.w.z.: verschenen tussen de dissertatie en de trilogie (zie M. Leclerc (éd.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003).

347 Blondel schrijft: 'ultimum in exsecutione, primum in intentione' (*Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, p. 2). Voor meerdere teksten van Blondel geldt dat ze (veel) eerder zijn geconcipieerd dan gepubliceerd, waardoor de verschijningsdatum enigszins relatief is. Vgl. René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I, 1975, p. 134, waarin dat wordt aangewezen voor *La Pensée* (1934) en *L'Être et les êtres* (1935). Het al vroeg bestaan van deze concepten duidt er al op dat het hier niet om latere correcties gaat (zie noot 319).

348 Gabellieri noemt het een 'metafysiek van de gave' (Emmanuel Gabellieri, *Les 'Exigences philosophiques du christianisme'*, 2003, p. 331).

349 Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 292.

350 De oorspronkelijke *L'Action* uit 1893 is grotendeels opgenomen in de nieuwe versie uit 1937. Virgoulay en Troisfontaines inventariseren waar de pagina's van *L'Action* (1893) in *L'Action* (1937) terugkeren: René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I, 1975, p. 146. Overigens oordelen Troisfontaines en Virgoulay verschillend over het statuut van het tweede deel van de nieuwe versie van *L'Action* (1937) te midden van de trilogie. Virgoulay oordeelt dat de nieuwe editie in de trilogie vergeleken met de oorspronkelijke versie (1893) iets van de 'synthetische eenheid' en de eigen zelfstandigheid heeft verloren (René Virgoulay, *'L'Action' de Maurice Blondel*, 1992, p. 77 v.), terwijl Troisfontaines de aansluiting van de latere versie op de oorspronkelijke benadrukt, evenals de eigen inbreng ervan t.o.v. de andere delen van de trilogie (Claude Troisfontaines, *La Réédition de l'Action* (1937), 2000, p. 37), zie noot 319.

De eenheid tussen de onderdelen van beide trilogieën blijkt onder meer ook uit de vergelijkbare opbouw en een streng doorgevoerde compositie. (Alleen het laatste werk, *Exigences philosophiques du christianisme* (1950), wijkt daarvan af.) De hoofdtekst wordt vrijwel steeds gekenmerkt door een opbouw in verschillende lagen (degrés, ondes, paliers, phases³⁵¹), die als een ketting aaneen zijn geregen (enchaînement), en die niet alleen een pedagogisch doel hebben, maar ook de vorm van Blondels denken etaleren: telkens als een doel, een platform (palier) wordt bereikt, lijkt een totaaloverzicht mogelijk, maar op datzelfde moment verschijnen er weer nieuwe vragen, waarna een nieuw stadium volgt, een nieuwe schakel, een nieuwe laag.

In die vormeenheid,³⁵² die overeenkomt met de opbouw van *L'Action* (1893)³⁵³ maar niet in Blondels andere werken wordt aangetroffen, kan een aanwijzing worden gezien dat het hier ook een eenheid betreft in inhoud en concept, en daarmee is dat tevens een bevestiging van de samenhang in de materiaalselectie van dit onderzoek. Die samenhang is door Blondel bewust uitgedacht gedurende vele jaren: vanaf het moment dat hij, als jonge dertiger, zich voorneemt zijn dissertatie te herschrijven, wanneer hij er in de jaren twintig van de xx^e eeuw de hoofdlijnen van aankondigt en wanneer hij die in de laatste vijftien jaar van zijn leven, inmiddels nagenoeg blind, al dicterend uitwerkt. Het voornemen groeit uit tot een omvangrijke herformulering van een belangrijk deel van zijn oeuvre.

Gedurende zijn werk aan deze selectie schreef Blondel nog vele artikelen, voorwoorden, necrologieën, en ook twee boeken³⁵⁴ die we niet in de hoofdselectie van zijn systematisch werk opnemen. Naar het materiaal dat niet in de hoofdselectie is opgenomen zal worden verwezen wanneer dat nodig is.

Wat in dit onderzoek wordt uitgesloten als niet behorend tot het systematische onderzoeksmateriaal, zijn:

³⁵¹ 'We mogen nooit de gradaties van de verheffing uit het oog verliezen, die door de dynamiek van de natuur en de geesten beetje bij beetje wordt voorbereid en overschrijden.' (M.B., *L'Action*, Vol. I, 1936, p. 438). Een samenvatting van al die lagen die Blondel doorloopt in *L'Action* (1893) en in de tetralogie stelt Albert Poncelet centraal in zijn *Kerngedachten van M. Blondel*, 1966.

³⁵² Deze boeken hebben naar uiterlijk een vergelijkbare vorm, die ook overeenkomt met die van de dissertatie uit 1893: alle beslaan tussen de 300 en 550 pagina's, waarvan ruim tweederde deel uit doorlopende tekst bestaat en de rest wordt ingenomen door telkens ongeveer dertig uitwerkingen in de vorm van bijlagen (excursus). Hier treffen we ook stukken uit Blondels correspondentie aan die hij kennelijk relevant acht. Het geheel wordt gelardeerd met slechts enkele voetnoten. Registers ontbreken.

³⁵³ Aan de dissertatie gaan nog geen publieke debatten vooraf, daarom treffen we daar geen 'excursus' aan.

³⁵⁴ Dit betreft het boek dat Blondel in 1939, tussen beide trilogieën, schreef over de oorlogsdreiging (*Lutte pour la civilisation*) en de herziening van zijn studie uit 1923 over zijn leermeester (*Léon Ollé-Laprune*, 1932). Omdat deze ook naar vorm afwijkende boeken andere thema's behandelen dan ons onderzoeksthema, laten we die buiten de selectie.

- Blondels immense correspondentie, aantekeningen (*Notes*) en proeven die niet door hemzelf zijn uitgegeven,
- de teksten die Blondel onder *pseudoniem* (of zonder naam) publiceerde,³⁵⁵
- Blondels dagboeken (*Carnets Intimes*).

We gaan er hier van uit dat wat van dit alles voor het systematisch werk van belang is, door Blondel waar nodig in zijn boeken is verwerkt.

Met het oog op de vraagstelling blijven ook Blondels teksten over andere onderwerpen — helaas — ter zijde. Wat om die reden niet in de studie betrokken wordt, zijn Blondels werken op het gebied van mystiek, onderwijs en sociaal en politiek denken,³⁵⁶ maar ook werk dat samenhangt met specifieke historische periodes, zoals het modernisme.³⁵⁷ Daarvan is de reden geen andere dan het onderzoeksmateriaal hanteerbaar te houden. Deze thema's zijn weliswaar niet totaal afwezig in dit onderzoek, maar hier worden ze niet expliciet behandeld. Ook voor de hier weggelaten thema's geldt dat wat Blondel voor de systematiek van belang achtte hij verwerkt heeft in de tetralogie.

Ook ten aanzien van de immense hoeveelheid secundaire literatuur³⁵⁸ leggen we ons een beperking op. Dit onderzoek richt zich op Franse, Duitse en Nederlandse teksten over Blondel. De Blondelstudies uit deze drie taalgebieden verwijzen intensief naar elkaar. De Italiaanse Blondellitteratuur, die ook vrij omvangrijk is, speelt in het Noord-West-Europese debat nauwelijks een rol en laten we hier buiten beschouwing. Om die reden laten we ook de Angelsaksische werken terzijde: omdat er in de Engelstalige Blondelstudies naar geheel andere thema's en auteurs wordt verwezen dan in de continentale studies, vormt die literatuur een discussie apart.³⁵⁹ Ook de christelijke filosofie, die voor de Blondelinterpretatie van belang is, heeft in de meer reformatische context van de Engelstalige literatuur een ander karakter dan de continentale en vooral Franse christelijke filosofie, die meer katholiek van inslag is.³⁶⁰ Buiten het

³⁵⁵ Zie noot 119.

³⁵⁶ Vooral dat laatste thema, het sociale denken, is recentelijk wat meer in de aandacht gekomen. Zie het overzicht in: M.-J. Coutagne (e.a., éd.), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, 2006.

³⁵⁷ Dit thema is in het verdere verleden veelvuldig bestudeerd. Zie o.a.: René Marlé, *Au cœur de la crise moderniste*, 1960, en de dissertatie van Virgoulay: *Blondel et la modernisme*, 1980.

³⁵⁸ In hun bibliografie van studies over Blondel komen Virgoulay en Troisfontaines (René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1976) halverwege de jaren zeventig al tot ruim 1300 titels (zie noot 105).

³⁵⁹ We zullen een uitzondering maken voor enkele Engelstalige bijdragen die zich uitdrukkelijk uit de Angelsaksische discussie losmaken en zich mengen in het continentale gesprek (zie 3.2.3, en noot 560).

³⁶⁰ Te oordelen naar de inleidingen van Plantinga en van Van den Brink refereert in de Angelsaksische christelijke filosofie het christelijke meer aan het protestantisme en het filosofische meer aan het (analytisch) positivisme of naturalisme. De continentale debatten spelen in de context van respectievelijk het katholicisme, het neo-thomisme en de (geseculariseerde) fenomenologie. De

continent is de belangstelling voor en de invloed van Blondel beperkt gebleven, al ontwikkelt zich recentelijk enige belangstelling voor de Franse katholiek-christelijke filosofie uit de jaren dertig en voor de rol die Blondel daar in speelde.³⁶¹

2.2.2 *Het dynamisch perspectief van de omgekeerde chronologie*

We proberen Blondel dus niet op te sluiten in de genese van zijn profetische dissertatie, maar hem te onderzoeken vanuit de hypothese die hij ontwikkelt en in de tetralogie preciseert:³⁶² wat gebeurt er precies in zijn denken wanneer we dat niet benaderen vanuit een (al of niet vermeende) gelovige aanname vooraf die dan als een zeef functioneert en alleen overhoudt wat vanaf het begin bekend is, maar vanuit Blondels jongste uitleg waarin hij zijn vroegere werken in hun samenhang probeert te verscherpen?

Met deze omgekeerde benadering lopen we ook een risico. We dreigen dan Blondel op te sluiten, weliswaar niet in de fixatie van zijn startpunt, maar in een vast aangenomen eindresultaat. Dat risico kunnen we echter vermijden. Ten eerste omdat Blondel geen vastomlijnd eindresultaat formuleert dat vergelijkbaar is met zijn welomschreven beginpunt. Hij probeert een beweging duidelijk te maken die vanuit het menselijk denken volkomen open is. Daarin is precies de tweede verklaring gelegen die het redeneren vanuit een vast resultaat verhindert: we zoeken naar de beweging die Blondel in zijn denken beschrijft. Bij de vraag naar de samenhang tussen geloven en denken zoeken we niet naar de doorwerking van iets vaststaands op Blondels denken, maar gaat het ons om dat wat in de dynamiek van Blondels denken plaatsgrijpt. Wat Blondel wil zeggen is niet vastgelegd in een start- of eindpunt, maar in de poging om het denken te openen voor een onkenbare bestemming.

Blondel moet filosofisch gezien dus niet gelezen worden als een profetie, noch als eenduidige route naar een vooraf vastgelegd eindpunt, maar als een zoeken, als een beweging op weg naar een punt dat alleen gaandeweg ontdekt wordt; een punt dat niet vooraf te begrijpen is, en zelfs niet begrepen hoeft te worden, omdat in het

continentale manier van kijken lijkt meer het karakter te hebben van (kritiek op) de metafysiek, waar de Angelsaksische een meer epistemologische belangstelling heeft. Beide circuits lezen tot en met Augustinus dezelfde auteurs, maar vanaf daar verschillen de 'netwerken' van denkers waarnaar wordt verwezen sterk, en als beide tradities naar eenzelfde denker wijzen, doen ze dat op verschillende manieren. Zie Alvin Plantinga, *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*, 1995, p. 30 v., en G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, 2002², pp. 330-340.

³⁶¹ Gewezen kan worden op het werk van de Amerikanen Sadler en Blanchette (zie bibliografie) en op de in Engeland begonnen beweging van de Radical Orthodoxy (zie 3.2.3). Er is in Amerika en Canada een toenemende belangstelling voor de christelijke filosofiedebatten van de jaren dertig in Frankrijk. Wortels van die belangstelling liggen wellicht in het werk van Gilson en Maritain, die beiden ook in Engeland en Amerika hebben gewerkt. Ook Marion speelt daarin een (kritische) rol (zie 3.2.2).

³⁶² Blondel wijst er zelf al op dat men een these (als te verdedigen doctrinaire positie) en een hypothese (als te onderzoeken mogelijke ondergrond van een denken) niet moet verwarren (M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 413); zie ook noot 610.

zoeken zelf dat wat we zoeken al present is en door de handeling van het zoeken verschijnen kan. Maar hoe is dat zichtbaar of aantoonbaar te maken? Het is vergelijkbaar met wat een pelgrim op bedevaart gewaar wordt: noch de aanvangsplaats noch de aankomst bepalen zijn pelgrimage, maar het gaan van de weg ertussen, en dat kan alleen worden begrepen door zelf die weg te gaan. Zo licht voor de filosoof iets op in de tekst wat de tekst zelf niet verwoorden kan, maar wat er niettemin is, tussen de regels, buiten de tekst, maar niet zonder de tekst.³⁶³ Herhaaldelijk treffen we in Blondels betoog dan ook opmerkingen als ‘Comprend-on maintenant...’ en ‘Sent on...’, waarmee de schrijver de lezer wil wekken voor wat gaandeweg door de act van het denken is bloot komen te liggen.

Toegepast op onze vraagstelling betekent het dat we niet zoeken hoe het verschenen zijn van de geopenbaarde God filosofisch denkbaar is, hoe theologisch juist dat ook moge zijn, maar dat we in het denken speuren naar momenten van dat verschijnen zelf. De dynamiek, het openbarend karakter van het denken, niet het resultaat, de geopenbaarde waarheid, staat hier centraal.

Deze benadering van het filosofisch zoeken, in plaats van het becommentariëren van een resultaat, heeft goede papieren omdat Blondel zelf steeds benadrukt dat elk resultaat filosofisch gewantrouwd moet worden: achter elk resultaat liggen nieuwe vragen en als we denken de transcendente God te hebben gevonden weten we één ding zeker, namelijk dat het de absolute God niet is, want die is als absolutum, als oneindige, juist onbereikbaar. Als God niet meer is dan we van hem begrijpen, is hij niet (PeI, 164, 177; vgl. PeI, 333).

Die dynamiek is van groot belang, want hoewel Blondel zijn tetralogie als een vormeenheid in grote lijnen vooraf heeft geconcipieerd stelt hij herhaaldelijk dat hij onderzoekend schrijft, weifelend en tastend (*tâtonant*), en niet van tevoren wetend wat de uitkomst zal zijn (PeII, 77). Blondel heeft van tevoren een route uitgezet bestaande uit richtpunten, maar hij besluit in het veld welke paden feitelijk worden ingeslagen.

Deze werkwijze om de dynamiek in Blondels werk te verstaan, om het ‘meer dan de tekst’ vanuit Blondel zelf te begrijpen en dat niet in de richting van ons eigen begrip of onze eigen wens te duwen, komt overeen met enkele aanwijzingen die Blondel zelf geeft om zijn teksten goed te kunnen begrijpen.

2.2.3 *De aanwijzingen van Blondel*

Deze aanpak, waarin we Blondels latere systematische uitleg als uitgangspunt nemen en waarin we ons toelagen op het opsporen van dynamiek, is niet een kunstmatige uitleg van Blondel, want Blondel geeft er expliciet en impliciet aan zijn lezers aanwijzingen voor.

³⁶³ Marion zal, zoals we nog zullen zien, met Derrida spreken van ‘hors-texte’ (zie 3.1).

We zullen eerst enkele impliciete aanwijzingen opsporen. Deze zijn te vinden juist op de punten waar het lezen van Blondel lastig gaat en de tekst weerbarstig wordt. Die weerbarstigheid is niet slechts een kwestie van taal-, smaak- en stijlverschillen, of van historische situatieveranderingen, maar die geeft ons ook impliciete aanwijzingen voor de betekenis die door Blondel expliciet worden bevestigd.

2.2.3.1 *De impliciete aanwijzing: de weerstand van de ongebaande weg*

Welke aanduidingen zijn er voor de lezer te vinden in de weerbarstigheid, die nog achter de stilistische ongemakken schuilgaat?

Voor een goed zicht op de stijl die Blondel in zijn latere werken hanteert, moeten we ons allereerst bedenken dat Blondels visuele handicap hem dwong zijn teksten te dicteren, en dat hij hulp nodig had om zijn eigen teksten en die van anderen te lezen. Vrienden als Wehrlé, Archambault en Paliard hebben hem daarbij geholpen, evenals zijn verschillende secretaresses, maar de indruk van een gesproken betoog, retorisch redundant, waarin zich herhalingen voordoen en uitweidingen die er minder toe lijken te doen, en waarin verandering van woordgebruik optreedt, is onloochenbaar. Dat alles kan zijn teksten soms moeilijker te doorgronden maken — de klachten daaromtrent komen vrij breed voor — zeker voor een lezerspubliek dat een vast en stabiel begrip van de tekst zoekt. Maar wie de dynamiek in het filosofisch project tracht te volgen, kan volgens sommigen³⁶⁴ eigenlijk geen stap missen in de worsteling van Blondel. In zijn letterlijkheid is dat niet helemaal juist; er zijn herhalingen en extra verduidelijkingen waarop kan worden bezuinigd, maar in grote lijnen zit er een waarheid in de opmerking. Omdat Blondels werk, zeker in het hier geselecteerde deel, een aaneengesloten onderneming is, klinkt op elke pagina zijn gehele oeuvre mee.³⁶⁵ Je zou kunnen zeggen dat Blondel een terrein exploreert. Ook de doodlopende weggetjes waarop hij moet terugkomen, hebben hun functie om het veld in kaart te brengen en om de beweging van de exploratie te vangen.

Vervolgens moeten we ons realiseren dat Blondel heel precieze formuleringen zoekt. Dat geeft de lezer soms het gevoel dat het betoog tot stilstand komt in scrupuleuze nauwkeurigheid. Soms wordt in Blondels uitputtende poging om misverstand te vermijden de angst gelezen om door de kerkelijke censuur en het spook van het antimodernisme verkeerd begrepen te worden. Inderdaad is er veel misverstand geweest, en nog, maar zijn precisie heeft Blondel nodig om tegen de druk van dreigend misverstand een vakkundige filosofie op te bouwen. Het is ook een eigenschap

³⁶⁴ Jacques Paliard opent zijn inleiding van *Maurice Blondel* (1950) met de stelling dat Blondels werk niet kan worden ingekort. Ook Blaise Romeyer (in: *Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, 1943, p. 286) is die mening toegedaan. Commentatoren die op die integraliteit van Blondels werk duiden, verwijzen vaak naar een opmerking van een opponent van Blondel, Le Bachelet, die zou hebben gesteld dat het integraal begrijpen van Blondel volstaat om het ook met hem eens te zijn.

³⁶⁵ Het is om deze reden dat veelal meerdere verwijzingen naar uitspraken van Blondel mogelijk zijn.

van de filosoof Blondel zelf, van zijn juridische genen en van zijn grote belangstelling voor etymologie.³⁶⁶ Hoe dan ook: er schuilt de behoefte in om een boodschap te formuleren die moeilijk uit te leggen is aan zijn tijdgenoten, want Blondel wist dat hij ongebaande wegen ging en voortdurend te maken had met interpretaties van vriend en vijand, die zijn bedoelingen lieten ontsporen. Daarom is hij ook gedwongen om een aantal voor de hand liggende, en in die tijd veel besproken en ingeburgerde of gangbare begrippen (zoals intuition, animus, evolution, étape) te omzeilen, soms ook termen die hij eerder zelf naar voren had gebracht. Mede om die reden komen in een volgend boek van Blondel de centrale termen uit een vorig werk soms minder of niet meer terug.³⁶⁷ Om die ongebaande wegen te beschrijven, hanteert hij op centrale plaatsen neologismen of krijgen bestaande termen een specifieke betekenis.³⁶⁸

Dat alles maakt zijn werken moeilijk vertaalbaar³⁶⁹ en ook moeilijk te vulgariseren. Vanwege de grote contemporaine publieke belangstelling voor Blondels visie liggen er dan juist veel misvattingen op de loer: er ontstaan dan gemakkelijk uitsneden uit het oeuvre die wat toegankelijker zijn, en aforismen die de samenhang verdonkere-manen.³⁷⁰ We moeten ons er echter steeds van bewust zijn dat in Blondels denken de kleinste uitwerkingen de gehele samenhang veronderstellen,³⁷¹ en dat zijn stellingen verbonden zijn met de hele filosofiegeschiedenis (Pe II, 445).

Bij dat alles ontberen we veelal de steun van verwijzingen naar tijdgenoten waarmee Blondel in discussie is. Al eerder is opgemerkt dat Blondel wel grote namen uit de geschiedenis van de filosofie noemt, maar dat hij met het noemen van tijdgenoten met wie hij discussieert, heel zuinig is.³⁷² Die zuinigheid slaat ons een middel uit handen dat ons had kunnen helpen om hem goed te begrijpen en te positioneren. Blondel verwijst, zij het karig, wel naar anderen, maar hoofdzakelijk als hij zich door het werk

366 Dat maakt hem ook een gewaardeerd medewerker aan André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1926. Hij leverde bijdragen aan meer dan honderd lemmata.

367 Bijv.: unique nécessaire, holocaustus, médiateur, panchristisme, mortification, extrinsécisme, nolonté.

368 Bijv.: extrinsécisme, cycloïdaal (Pascal), invisceration, théandrie, élicite, déicide, deification, coenesthésie, concordisme, compénétration, intussusception, nolonté.

369 Zo legt bijv. Raffelt de moeilijkheid op tafel om alleen al het woord 'action' goed te vertalen in het Duits (Albert Raffelt, *Spiritualität und Philosophie*, 1978, p. 7 v.). In het Nederlands verschenen alleen vertalingen van citaten. De omvangrijkste vertaling is de selectie van passages in Albert Poncet, *Kerngedachten van M. Blondel*, 1966. Ook in het Engels is slechts een gedeelte vertaald. De taal waarin het werk van Blondel het eerst en relatief het meest is vertaald, is het Italiaans.

370 Bijv.: Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel: pages religieuses*, 1942, en M.B., *Attente au concile*, 1964. Dat laatste is een publicatie die de uitgevers bij Cerf hebben samengesteld uit uitspraken van Blondel uit het tweede deel van diens *Carnets intimes*, met het oog op de voorbereidingen van (de derde sessie) van het Tweede Vaticaans Concilie. Naar dit boekje wordt verwezen in de publicaties van het concilie.

371 Zoals ook 'het eenvoudige elan vital in elk levend wezen de reële totaliteit laat weerklinken' (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 277).

372 Zie 1.2.1.2 *Blondels klassieken*.

van een ander gesteund weet (PeI, 19). Expliciet kritische uiteenzettingen met bij name genoemde auteurs zijn zeldzaam in zijn boeken. Pas in zijn laatste werken wordt hij, ook mede op verzoek van zijn lezers, daarmee wat scheutiger. Blondel bespreekt auteurs niet zozeer om hun gedachten helder te krijgen, maar om zichzelf te voeden met hun gedachten, en om zijn eigen denken te traceren.³⁷³ Hij neemt uit andermans uitspraken bepaalde aspecten en voorziet die van nieuwe vragen. Daarbij laat hij hen, naar eigen zeggen, uit respect ongenoemd, uit vrees hen verkeerd te interpreteren.³⁷⁴ Ook wil Blondel niet bij een richting of tot een kamp behoren. Hij wil vooral zijn eigen gedachten kunnen vormen en zijn onafhankelijkheid behouden. De aansluiting bij gangbare termen en denkers vermijdt Blondel dus heel bewust. Vaak betekent dat dat bestaande uitdrukkingen ‘uit hun gestabiliseerde literaire samenhang worden gehaald en in een levensstroom geplaatst’, om te voorkomen dat ‘historische scrupule in de plaats komt van de doctrinaire verplichting’ en dat ‘de filosofie zich beperkt tot een oneindig commentaar op de commentatoren’ (PeI, 266 n.). Troisfontaines heeft iets soortgelijks opgemerkt en spreekt van Blondels ‘fidélité et infidélité’ ten opzichte van andere schrijvers: trouw waar het de uitspraken en argumentatie betreft, maar ontrouw waar Blondel buiten de bedoeling van de oorspronkelijke schrijvers dezen aanwendt om geheel andere inzichten duidelijk te maken.³⁷⁵

Met dat alles ontkomt het werk van Blondel niet aan de indruk dat van een eenling te zijn. De originele benadering van bestaande gedachten, de kritische houding ten opzichte van bestaande stromingen (soms noemt hij een aantal op, zoals bijvoorbeeld in Ee, 260/261: dualisme, monisme, materialisme, realisme, idealisme), het weinig houvast bieden bij de positionering ten opzichte van tijdgenoten, het zoeken van verbindingen tussen tegenstellingen, de kritische integratie van onverwachte externe bijdragen (uit bijvoorbeeld actueel natuurkundig of linguïstisch onderzoek), de neologismen, dat alles gooit de bestaande indelingen door elkaar en zet de lezer gemakkelijk op het verkeerde been.

Het onbegrip dat Blondel ontmoette (hij zou te realistisch zijn voor de idealisten, te idealistisch voor de empiristen; te neo-scholastiek voor de modernen, te modern voor de scholastiek; te rationeel voor gelovigen, te gelovig voor de rationalisten; te theologisch voor de filosofen en te filosofisch voor de theologen) is van daaruit wel te begrijpen. Blondel is zich ervan bewust dat hij die verwarring oproept. Hij doet dat niet om een elitaire sfeer te creëren, verre daarvan, maar hij is erop uit om een weg te exploreren die tot dan nog niet is begaan. Blondels eigenzinnige positie is te lezen in

373 De Cointet wijst op een term die Blondel zelf ervoor gebruikt: ‘marcottage’, een term uit de landbouw die duidt op het uitzetten van uitlopers, het laten wortel schieten en vervolgens het lossnijden van de moederplant (Pierre de Cointet, *Introduction*, 2007, p. 11).

374 Zie M.B., *L'Action*, 1893, p. 2 n.; *L'Action*, Vol. II, 1937, pp. 419-420 n.; *L'Être et les êtres*, 1935, p. 394 n.

375 Claude Troisfontaines, *Présentation du tome II*, in OC, Vol. II, 1997, p. xxxv.

dikwijls in zijn werken aan te treffen opmerkingen waarin hij zegt iets te willen laten zien wat tot dan te weinig gezien is, of waarin hij aangeeft zich bezig te houden met elementen die niemand voor hem zag, of waar anderen iets niet (voldoende) onderkend hebben, of wat: ‘... altijd wel bekend [is] geweest, en vrijwel steeds veronachtzaamd...’ (PeI, 310).

Blondels eigenstandigheid genereert zodoende een concentratie op diens eigenlijke boodschap. Maar die kan pas duidelijk worden, als de lezer zich ervan weerhoudt om conclusies te trekken en hem te classificeren, en bereid is steeds zijn begrip te hernemen en weer verder te gaan.

2.2.3.2 *De expliciete aanwijzingen: ‘prudence, patience, confiance’*

Het lezen van een tekst van Blondel vraagt dus allereerst geduld. Niet omdat Blondel steeds verrassende wendingen zou maken en ook niet omdat hij te abstract of onhelder is. Integendeel. Hij probeert het praktische leven in het denken te verdisconteren en de precisie waarmee hij werkt is vermaard. Er ontstaat echter gemakkelijk ongenoegen bij de moderne lezer die in latere werken stukken uit oudere teksten ziet terugkeren, vaak aangevuld met een nieuwe betekenis. Dat betreft geen wendingen in Blondels oeuvre, maar is het gevolg van Blondels consistentie die door de verandering van de tijd en de ontwikkeling van het debat steeds nieuwe verwoordingen en preciseringen vraagt.³⁷⁶

Het is precies de gewilde en bedoelde inzet van Blondel om de lezer tot geduld te dwingen. Wanneer hij de handeling beschrijft beseft hij bezig te zijn iets te beschrijven wat zich eigenlijk niet in rationele abstractie beschrijven laat, maar juist in het nog niet begrijpen verstaan moet worden. Na vele omzwervingen, waarbij geen stap kan worden overgeslagen (hij verwijst graag naar een uitdrukking van Bacon: ‘per gradus debitos’, PeI, 275), begint er tussen de regels door iets te dagen, een vermoeden dat gaandeweg de bewustwording van een presentie wordt die voor mensen onbeschrijfbaar is, maar er met toenemende zekerheid moet zijn. Daarbij waarschuwt hij onmiddellijk voor antropomorfie en het statisch denken in termen van uitgebreidheid. Ook de vaak gemaakte vergelijking met cinema gaat niet op. De opeenvolgende beelden tonen wel een beweging die de beelden op zich niet laten zien maar wel bevatten, maar ze tonen niet de onzichtbare intieme geest of de vele interferenties erin. Een handeling is geen empirisch feit (AcI, 22 en 74). Er kan daarom in Blondels grote hoeveelheid tekst eigenlijk geen passage achterwege blijven, vanwege wat er indicatief verborgen ligt in zijn beschrijving van het onbeschrijfbare.³⁷⁷

³⁷⁶ Zo is bijvoorbeeld het grootste deel van de oorspronkelijke *L'Action* (1893) in de latere versie (*L'Action*, Vol. II, 1937) terug te vinden, en gebruikt Blondel in *L'Être et les êtres*, 1935, p. 468 v. de volledige tekst van zijn inbreng in het internationaal congres van 1900 (in 1903 uitgegeven als: *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*).

³⁷⁷ Een interessante aanvulling is te vinden in Blondels *ex libris*, waarin staat: ‘Per ea quae

Toch gaat het hierbij niet om iets wat heel complex is en grote geleerdheid veronderstelt. Ieder mens kan immers een handeling stellen. Blondel probeert de filosofische uitleg zo te schrijven dat de lezer geen technisch-filosofische voorbereiding nodig heeft en iedereen hem zou kunnen begrijpen (AcII, 12). Sterker nog: naar zijn zeggen is het nog maar de vraag in hoeverre deze kennis eigenlijk nodig is om humaan te leven (PcI, 292). Blondel is ervan overtuigd dat hij onderzoekt en uitlegt wat in de praktijk van het leven al vervat is en wat ieder die te goeder trouw is feitelijk al uitvoert. Niettemin probeert Blondel geen enkele rationele vereiste over te slaan, elke stap zo duidelijk mogelijk uit te leggen, mogelijke misvattingen te benoemen en te voorkomen, consequenties te doordenken en ten slotte: nieuwe problemen bloot te leggen. De veelheid van deze stappen vraagt op zijn minst een geoefend geduld — en daar roept Blondel dan ook steeds toe op. Talloos zijn Blondels waarschuwingen om ‘pas trop vite’ te gaan en zich eerst een bepaald aspect terdege te realiseren. De vele vragen en kritieken die hij in zijn systematische boeken behandelt, komen er volgens hem stevast op neer dat een opponent ‘te snel gaat’, geneigd is te snel tot conclusies te komen, en te snel stopt met denken.³⁷⁸ Daarom neemt Blondel vaak de ruimte om zijn gedachten nog eens in andere woorden uit te werken, en telkens komen daarbij nieuwe elementen aan het licht. Blondels zinnen dijen daarbij gemakkelijk uit met toegevoegde bepalingen en nuances die het lezen vertragen en het geduld nog meer op de proef stellen.

Deze werkwijze vraagt dan ook van de lezer een bepaalde houding. Wie in Blondels werk een korte eindconclusie zoekt, komt bedrogen uit. Pas gaandeweg zal de lezer gewaar worden wat ondanks de duizenden woorden eigenlijk alleen tussen de regels merkbaar wordt, namelijk: het meegenomen worden in een nieuw onbeschrijfbaar zien, in een verheffing. De oplossing van al die vragen, complicaties en paradoxen vraagt geduld van de lezer, niet zozeer om het antwoord te begrijpen, maar om gevoelig te worden voor het mysterie dat in alles reeds sluimert, maar zich niet beschrijven laat. Sterker nog: elke beschrijving of duiding dient te worden gewantrouwd. Zeker invullingen die van buiten het denken komen, die extrinsiek aan het denken zijn, dienen filosofisch te worden geweerd. Blondel spreekt daarom van het gevaar van ‘extrinsécisme’ (AcI, 370). Toch moet de handeling om tot een beschrijving te komen worden gesteld, omdat zonder die handeling de presentie zich niet kan doen gelden.

videntur et absunt ad illa quae non videntur et sunt’ (vgl.: Jacques Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien*, 1950, p. 33; de afbeelding is te vinden in: M.B., *Carnets intimes* Vol. II, 1966, p. 193). In René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I, 1975, p. 170 wordt verwezen naar Paulus, waarvan Blondel teksten zou parafraseren (bijv.: Hebr. 11, 1 en 3; zie noot 671), maar ook valt te denken aan Augustinus die door Blondel intensief gelezen wordt (bijv.: *Civita Dei*, x, cpt. 12-15). Zie ook 2.3.3.

³⁷⁸ Vandaar Blondels adagium: ‘ἀνάγκη μὴ στήναι’. Zie noot 457.

Zich bewust van een zekere traagheid en breedvoerigheid in zijn werk (PeI, 17) duidt Blondel in zijn inleiding op de trilogie, in de introductie op de eerste band van *La Pensée* (1934), zijn lezers aan welke houding nodig is bij het lezen van zijn werk. Eerst noemt hij behoedzaamheid (prudence) om niet de fout te begaan die erin bestaat de meest algemeen aanvaarde waarheden ook voor werkelijk waar aan te nemen; de filosofie heeft voor Blondel geen grotere vijand dan de vooringenomenheid. Daarom acht hij ook geduld (patience) nodig. Hij maant niet te zwichten voor de verleiding om losse, van elkaar onafhankelijke en geïsoleerde oplossingen aan te nemen, want alleen in samenhang kunnen vraagstukken echt worden opgelost. En ten slotte roept Blondel zijn lezers op vertrouwen te hebben (confiance). Ondanks de traagheid en breedte van het onderzoek draagt elke stap bij tot soliditeit van de eindconclusie:

(...) we zullen laten zien dat de eerste grondslagen [van het denken] deel uitmaken van de onwrikbare stevigheid van het kroonstuk, en dat evenzo het hoogst bereikbare punt, in ons en voor ons, het niet kan stellen zonder zijn diepste fundamenteën. (PeI, 17)

Deze houding zit vervat in de term ‘attente’ die door het hele werk van Blondel wordt aangetroffen en waar hij steeds toe oproept. In deze ‘attente’ is zowel het geduldige wachten als het waakzame afwachten als het vertrouwensvolle verwachten samen genomen.³⁷⁹ Wie die actieve en tegelijk passieve houding van verwachting weet aan te nemen, is ontvankelijk voor de gave³⁸⁰ van een presentie die gaandeweg in alles doorklinkt en alles verlichten zal, en die altijd al aanwezig blijkt. Op die manier kunnen we Blondels beroemde uitspraak verstaan: ‘Wat een mens niet geheel en al kan begrijpen, kan hij toch ten volle doen.’³⁸¹

2.2.4 *Per saldo: een open vraag*

Het werk van Blondel wordt vanwege de theologische interpretatie die is overgebleven en dominant geworden, veelal opgevat als een reeds in aanvang katholiek geheel dat het katholieke geloofsgoed ontvouwt. Het verschijnen van de God van de openbaring is dan al voorgegeven en de aandacht wordt gericht op de uitwerkingen

³⁷⁹ Daarbij wijst Blondel steeds op de uitdrukking van Johannes van het Kruis: ‘actieve passiviteit’ (bijv.: M.B., *L’Action*, Vol. I, 1936, p. 246).

³⁸⁰ Blondel gebruikt om deze houding te omschrijven ook wel het begrip ‘prêt’ dat zowel ‘klaar, gereed’ kan betekenen als ‘lening’. Hij vat daarin samen dat mensen zich kunnen voorbereiden zodat ze gewaarworden dat ze een gave, hen verleend vanuit de goddelijke genade, al in bezit, in bruikleen, hebben (M.B., *L’Action*, Vol. I, 1936, p. 200).

³⁸¹ M.B., *Histoire et dogme*, 1956, p. 211 (ook in: OC, Vol. II, 1997, p. 440). De oorspronkelijke tekst is uit 1904.

van deze benadering in de katholieke geloofsleer. Deze interpretatie van Blondels werk gaat ervan uit dat Blondel erin slaagt een positieve wetenschappelijk-filosofische affirmatie van de God van de christelijke openbaring te leveren. Dat resultaat is zo gewenst, dat filosofische stappen overslagen worden, dat men met Blondels eerste werken genoeg neemt, en dat ter completering argumenten uit de biografie worden aangevoerd. Maar deze benadering van Blondel komt niet overeen met zijn filosofische bedoelingen: de redelijkheid aantonen van het denken over God, zonder het geloof filosofisch te veronderstellen. Het was Blondels bedoeling om in de filosofie een weg naar de openbaring te vinden op basis van autonoom denken. Op die manier wilde hij ook voor niet-gelovigen duidelijk maken dat God verschijnt in het denken.

Wie ervan uitgaat dat Blondel de waarheid gevonden heeft, taalt niet meer naar de inspanningen van onderzoek, en hoeft alleen maar het resultaat toe te lichten. Het is dat wat we vaak aan onderzoek zien verschijnen: herhalende uitleg van wat reeds gevonden is en toelichting van de historische context van het oeuvre van Blondel, in plaats van het blootleggen van wat er vandaag aan vragen leeft in confrontatie met het werk van Blondel.³⁸² Wat wordt aangetroffen is dan niet de benadering van een onderzoek, maar van een preek. Het is dan ook begrijpelijk dat de wetenschappelijke filosofie de weg naar die Blondel niet meer kan of wil vinden.

Achteraf is een dergelijke conclusie over een eenzijdige interpretatie gemakkelijker te reconstrueren dan destijds in het midden van de vorige eeuw, betrokken als men toen was bij verwachtingen van een nieuwe tijd, bij geïnspireerde veranderingen en bij Blondel zelf, omdat men hem persoonlijk of van nabij had gekend. Toch gaat de traditie niet helemaal vrijuit, want bij zorgvuldiger lezing van Blondel had men het al kunnen weten: Blondel zelf wijst deze misvatting herhaaldelijk aan.

De dominante benadering doet niet alleen de wetenschap, maar ook Blondel zelf geen recht. Blondel was niet zozeer op zoek naar de affirmatie van God. Voor hem stond Gods bestaan buiten twijfel. Wat hij zocht was een filosofische weg daarheen, en die weg bleek bezaaid te liggen met moeilijkheden en juist die wilde hij onderzoeken, want het kennen van de God uit de openbaring is immers niet een filosofisch kennen.³⁸³ Talloze malen waarschuwt hij voor te snelle conclusies, voor het overslaan

³⁸² Nog in 2000 verscheen er een bundel onder auspiciën van het *Centre d'Archives de Maurice Blondel*, dat 50 jaar na Blondels overlijden de uitgavenreeks van het centrum nieuw leven wilde inblazen en daarmee het Blondelonderzoek wilde stimuleren. Hoewel de inleiding ervan (p. 8) aankondigt een nieuw tijdperk te markeren in de Blondelstudie voldoet de inleiding nog precies aan wat hier de dominante lezing is genoemd: een insteek op basis van theologische wenselijkheid, vermenging van biografisch en inhoudelijk materiaal en toespitsing op de dissertatie uit 1893. Ook treffen we het oude gebruik aan om een nog onuitgegeven tekst van Blondel toe te voegen. Zie Emmanuel Tourpe, *Introduction*, Leuven, 2000, p. 1 v.

³⁸³ Blondel gebruikt meerdere uitdrukkingen om aan te geven dat ons kennen niet kan samenvallen met Gods bestaan: hij spreekt van een asymptotische lijn (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 292), participatie (M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. 1, 1944, p. 260), drempel (M.B., *Y a-t-il une*

van stappen. Blondel wil niet ontsnappen aan onderzoek en twijfel, hij wil geen resultaten, maar verankering. De complexiteit van dat proces heeft Blondel zelf ook verrast (Pr, 174), maar die motivatie maakt Blondel juist interessant voor de filosofie, en het is die weg die we hier naspeuren. Dit onderzoek wil het comfort van het vinden van het gewenste resultaat verlaten en de uitdaging van het probleem opzoeken. Om niet het antwoord maar de aanpak van de vraag te onderzoeken en een houding van ‘attente’ (prudence, patience, confiance) te verwerven, moeten we ons dus wapenen om, zoals Blondel verlangt, niet te snel te gaan.

2.3 De trilogie in een geschematiseerde dynamiek

Blondel sluit in 1937 zijn vernieuwde *L'Action*, en daarmee zijn grote trilogie, af met een opmerkelijke zin. Hij stelt dat ten behoeve van een integrale filosofie moet worden getoond:

(...) dat de sfeer waarin het christendom (...) leeft ook de sfeer is waarin het meest compleet, het meest vrij, en zonder restrictief epitheton³⁸⁴ de discipline zich ontvouwt die het waard is in een duidelijke, eenduidige en omvattende zin, filosofie te heten. (ACII, 403)

Hij zet daarmee na veertig jaar niet alleen een punt achter de belofte die hij in 1893 deed toen hij de herdruk weigerde van zijn dissertatie en besloot het boek opnieuw te schrijven, maar hij sluit ook de opnieuw geformuleerde synthese van zijn strikte filosofie af. Maar, zoals altijd bij Blondel, een afsluiting biedt zicht op een nieuwe fase: in deze afsluiting van de grote trilogie kondigt hij de volgende en laatste trilogie aan, die zijn denken completeert.

Wij, komend van de andere kant vanwege de lezing vanuit een omgekeerde chronologie, zouden kunnen zeggen dat Blondel in deze afsluiting het filosofisch programma laat zien dat hij in de trilogie uitwerkt, en ook dat hij hier het grote probleem demonstreert dat hij altijd voor ogen heeft: de verhouding tussen denken en geloven. Daarbij gaat het niet zozeer om het leveren van een apologetisch bewijs dat binnen het christendom vrij gefilosofeerd kan worden, hoewel de apologie bij Blondel nooit helemaal afwezig is, maar om het idee dat filosofie in ‘de sfeer van’ de verhouding tussen denken en geloven tot haar eigen kwaliteit komt.

We zullen nu proberen dat filosofisch project te tonen in de dynamiek van de samenhangende centrale termen van Blondels strikt technisch-filosofisch denken, zoals hij die in de trilogie uitwerkt, om daarna te laten zien hoe in dieptepeilingen

philosophie chrétienne?, 1931, p. 604) etc., allemaal uitdrukkingen van bijna tot het kennen van God komen, maar niet helemaal.

³⁸⁴ Blondel bedoelt hier het epitheton ‘christelijk’.

(sondages) binnen die samenhang van termen God kan verschijnen in het denken. Korthedshalve zullen we dat proberen weer te geven in een schematische abstractie.

2.3.1 Een eerste beschrijving: het platte vlak

Blondel heeft in de trilogie zijn filosofie geordend in drie grote onderzoeksobjecten (hoewel het woord ‘object’ eigenlijk al een te statisch karakter suggereert), namelijk: de menselijke handelingen (l’action), het zijn en de zijnden (l’être et les êtres), en het denken (la pensée). In elk van de drie delen toont hij de samenhang aan van het behandelde thema met de andere twee, zodat steeds vanuit een andere gezichtshoek eenzelfde ontwikkeling wordt getoond, in verschillende terminologie. Zo kan worden gesteld dat handelen, zijn en denken worden onderzocht mét handelen, zijn en denken.³⁸⁵ De drie centrale begrippen, ‘handelen’, ‘zijn’ en ‘denken’, fungeren dus tegelijk als onderzoeksobject en als onderzoeksinstrument en zouden in een matrix geordend kunnen worden (wat Blondel overigens zelf niet doet), die er oningevuld als volgt uitziet:

object instrument	<i>L’Action</i> (1936-’37)	<i>L’Être</i> (1935)	<i>La Pensée</i> (1934)
action			
être			
pensée			

In de bovenste rij zijn de gepubliceerde studies aangegeven. Op de rijen daaronder zouden gaandeweg de uitwerking van de trilogie de verschillende verbanden per thema kunnen worden ingevuld. In zijn ingevulde matrix wordt dan, schematisch voorgesteld in rijen en kolommen, het geheel van Blondels filosofische inzichten getoond, dat hij in zijn grote trilogie (1934-1937) uitwerkt en op meer impliciete wijze in zijn dissertatie (1893) al had beschreven. Dat een dergelijk schematisch overzicht mogelijk is, is te danken aan de strikte wijze waarop Blondel zijn methode hanteert en waarop hij heel precies de betekenissen onderscheidt van de begrippen waarop hij zich richt.

Blondel licht de voortdurende beweging van dit proces toe door te laten zien dat het denken op gang wordt gehouden door twee, wat hij noemt, ‘aspect-elementen’.³⁸⁶ Het ene ‘aspect-element’ in het denken plaatst alles in een hogere, meer abstracte en

³⁸⁵ In zijn nieuwe *L’Action* (1937) zinspeelt Blondel daar zelf op en spreekt hij van de studie van de ‘action’ door de ‘action’ (M.B., *L’Action*, Vol. II, pp. 409 en 412).

³⁸⁶ Over de precieze omschrijving van deze begrippen, die hij zegt te ontleenen aan de mystiek en de gnostiek (M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 239), is Blondel niet heel expliciet. Hij houdt het op ‘aspect-elementen’ en beschrijft hoe die in beweging zijn en steeds een nieuwe samenstelling t.o.v. elkaar vinden, en daarom niet te lokaliseren zijn (zie M.B., *L’Action*, Vol. I, 1936, p. 461; *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, pp. 43/44, en zijn nadere uitleg daarover in *L’Être et les êtres*, 1935, pp. 400/401 v.).

algemene dimensie (Blondel noemt dat ‘noétique’) en het andere geeft van alles de meer concrete, meer bijzondere en particuliere dimensie aan (‘pneumatique’). Beide staan met elkaar in spanning, maar kunnen niet zonder elkaar voorkomen, noch met elkaar samenvallen. Die beweeglijkheid in het denken toont steeds nieuwe mogelijkheden om te denken en te handelen. Dat handelen verandert de situatie die er is, om die meer met het denken in overeenstemming te brengen, waarna in het denken, dat probeert vat te krijgen op de concrete verandering die verschenen is, nieuwe vragen verschijnen. Die vragen brengen dat denken weer in beweging, wat weer vraagt om nieuw handelen en weer een nieuwe situatie, of ‘zijn’, creëert, enzovoort. Al die samenhangen vullen de matrix.

In zijn begintijd wordt Blondel door de geschiedschrijvers van de filosofie beschreven aan de hand van (een aantal van) deze termen, die dan nog niet met elkaar in verband worden gebracht. Deels kwam dat omdat men simpelweg Blondel nog niet voldoende had kunnen bestuderen (de trilogie was er nog niet), maar ook werd het oordeel voor een deel bepaald door de neo-kantiaanse manier van denken die in Blondels jonge jaren opgeld deed aan de universiteiten, en waar thomistische denkers Blondel van beschuldigen.³⁸⁷ Die wijze van denken lijkt vooral uit te zijn op de uitleg van begrippen, en op het via begrippen toegang krijgen tot de werkelijkheid en het denken daarover. Die denkwijze concentreert zich, om zo te zeggen, op de onderste laag in het schema. De visie op Blondel door andere filosofen blijft beperkt tot Blondels visie op de centrale rol en de immanentie van het handelen (toen een filosofisch vrij nieuw begrip) waarin alles, ook het transcendente, is geïmpliceerd, en waarbij het handelen de belangrijkste motor van de filosofie is. Die destijds veel gehoorde beoordeling van Blondels denken als een pragmatisme³⁸⁸ verschijnt in het schema op de bovenste rij, evenals de opvatting van diens denken als een filosofie van de handeling.³⁸⁹ Die zienswijzen zijn niet zozeer fout of afwijkend, maar ze zijn onvolledig; ze tonen slechts één laag in Blondels denken en komen te snel tot conclusies.

Gaandeweg de trilogie analyseert Blondel allerlei betrekkingen tussen denken, zijn en handelen. Hij vult als het ware ieder vakje van de matrix. Door zijn aanpak waarin dezelfde termen als object en als instrument dienen, ontstaat een samenhang waarin

³⁸⁷ Zoals bijvoorbeeld, volgens René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. 1, 1975, p. 43; M.B. Schwalm, *Les Illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi* (1896).

³⁸⁸ Zo bijvoorbeeld J. Benrubi: ‘De pragmatische houding van Blondel toont zich (...) in zijn conceptie van de taak van de filosofie. Inderdaad zijn volgens de ‘Philosophie de l’Action’ de zijnden dat wat ze doen. Ook heeft de filosofie minder een object om te kennen dan een taak om te vervullen.’ (J. Benrubi, *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 1933, Vol. II, p. 996).

³⁸⁹ Een opvatting die Blondel problematisch vindt, zie zijn *Préface* in H. Duméry, *La Philosophie de l’Action*, 1948, p. 9. Ook Tilliette meldt dat Blondel zich aan die uitdrukking stoort omdat die het ‘project van de integrale filosofie verhuult’ (Xavier Tilliette, *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 126).

ieder deelonderzoek van de trilogie (ieder vakje) op bepaalde wijze de inhoud van de hele trilogie (de hele matrix) bevat. Blondel is echter niet uit op een gesloten geheel van termen. Hij wil de inwendige dynamiek laten zien die er van het denken uitgaat wanneer het zich met het handelen verbindt. Die dynamiek verschijnt als we dieper doordringen in de matrix.

2.3.2 Een tweede beschrijving: *‘μηδὲν ἄγαν’*

Als de trilogie is afgerond, zijn niet alleen horizontaal en verticaal de vakken ingevuld, maar is tevens een diagonale ontwikkeling aan het licht gekomen. Blondel toont in zijn doordenking van ‘pensée’, ‘être’ en ‘action’ hoezeer deze drie telkens een absolute vorm van zichzelf veronderstellen. Hij baseert dat op het inzicht dat het denken, het zijn en het handelen steeds deficiënt en nooit af zijn,³⁹⁰ ‘in niets teveel’ (*μηδὲν ἄγαν*³⁹¹). Die klaarblijkelijke deficiëntie van denken, zijn en handelen is alleen maar mogelijk en denkbaar als er ook een absolutum bestaat dat het denken, het zijn en het handelen in volledigheid vormt en dat onvolledigheid in het bestaan roept, afmeet en naar zich toe trekt. Blondel laat dat bijvoorbeeld zien aan de hand van een kort commentaar op Descartes die zegt dat het idee van de oneindigheid het meest fundamentele is en het meest vruchtbare, hoewel we het evenals een bergflank niet kunnen omvatten, maar alleen kunnen aanraken en ertegen kunnen leunen. Blondel stelt daar tegenover dat dat idee niet helemaal klopt, want om zo over het oneindige te kunnen denken, is vooraf een superieur idee vereist om alles aan af te kunnen meten en er mee in betrekking te brengen, zoals ‘het Ene’ of de ‘absolute perfectie’, en dus is zo ‘oneindigheid’ niet het meest fundamenteel (PcI, 2). Dat absolute blijft onbereikbaar en onmeetbaar: elk stadium dat wordt bereikt, blijkt weer nieuwe problemen op te roepen, om nieuw denken te vragen, om een nieuwe handeling, een nieuw zijn. Het menselijk denken kan het denken, zijn en handelen alleen maar begrijpen in hun onvolkomen tijdelijkheid. Tegelijkertijd kan hun bestaan alleen maar worden geaffirmeerd als ze, hoe gering ook, deel uitmaken van het absolute, ten opzichte waarvan ze steeds tekortschieten (*déficience, défaillance*). Dat absolute kan per definitie niet worden bereikt, maar kan wel in perspectief komen door de vervollediging op te zoeken binnen het handelen (A: le pur Agir, het zuivere handelen), het zijn (B: l’Être, het absolute zijn), en denken (C: la Pensée, het voltooide denken; in die absolute vorm schrijft Blondel hoofdletters):

390 In zijn *L’Action* (1893) spreekt Blondel over de algemene willende wil (*volonté volante*) die zich in de concrete gewilde wil (*volonté volue*) realiseert en deze voortstuwt zonder erdoor vervuld te worden. In hun onderlinge spanning realiseren zij het denken, het handelen en het zijn. In Blondels later werk krijgen de termen ‘*volonté volante*’ en ‘*volonté volue*’ veel minder nadruk.

391 M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932⁸, p. 164 n; *La Pensée*, Vol. II, 1934, pp. 234 en 496.

object instrument	<i>L'Action</i> (1936-'37)	<i>L'Être</i> (1935)	<i>La Pensée</i> (1934)
action	A		
être		B	
pensée			Γ

De geordende samenhang van dit denken toont een inwendige dynamiek. Er wordt binnen het geheel als het ware een transcenderende beweging op gang gebracht in de richting van de absolute vervulling van de thema's (A, B en Γ), waarvan de samenhang niet zichtbaar zou zijn wanneer de thema's op zichzelf zouden worden beschreven. Tussen de verschillende momenten, tussen de onvolledige, immanente situatie en de gewaarwording van het absolute, bestaat, zoals Blondel met Aristoteles zegt, een immense afstand (PeI, 153). Het gaat hier dus niet om zoiets als een epifeneen (ACII, 452), een overstijgend, maar wezenlijk identiek verschijnsel, maar om iets van een geheel ander gehalte. Het absolute is een normativiteit (Ee, 242) die in het zijn van het verschijnsel zelf vervat is (vgl. Ee 507) en die pas in de handeling aan de dag treedt (ACII, 157) als het bewegen naar dat absolute. Het gaat hier niet om een statische transcendentie (met dat begrip is Blondel voorzichtig omdat het aan de filosofie kan ontsnappen), maar om een filosofisch te volgen voorbijgaan aan de situatie (*dépassement*) naar een meer volledige, nieuwe situatie, die echter nog altijd tekortschiet. Hier toont zich een drang die in de situatie zelf gegeven is. Die beweging komt op gang door het rationele denken en realiseert zich in het handelen, waarna door er opnieuw over te denken, blijkt dat het zijn door het handelen is uitgebreid of vermenigvuldigd. Maar daartoe moet de innerlijke normativiteit van het zijn door het denken geëerbiedigd zijn, en moet in het handelen de gegeven situatie ontstegen en meer in overeenstemming met de bedoeling gekomen zijn. Het sensibele leven dat gevoelig is voor de normativiteit gaat daarom niet aan rationele activiteit vooraf, maar omgekeerd (PeI, 304). Uit het denken (maar anders dan de neo-kantianen bedoelen) en uit het handelen (maar anders dan de pragmatisten zich dat voorstellen) ontstaat het zijn, onder voorwaarde dat de innerlijke normativiteit daarvan wordt gevolgd.³⁹² En net zo goed als het denken en het handelen slechts bestaan als (onvolledige) vormen van het absolute Denken en Handelen, zo kan ook het zijn alleen bestaan als het deel heeft in de beweging naar het absolute Zijn.

³⁹² Blondel gaat dus niet uit van een voorafgaande erkenning van het zijn, zoals het ontologisme leert. Bouillard meent echter dat ontologisme in Blondels latere werk steeds meer te zien (Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 58). In de voetnoot baseert Bouillard dat onderscheid tussen de vroege en latere Blondel echter op een onjuiste lezing van de dissertatie. Hij treft een gelijkkluidende stelling aan in de oude *L'Action* (1893, p. 428) en in de nieuwe *L'Action* (1937, pp. 501/502) en meent dat Blondel die alleen de tweede keer afwijst en daarmee afstand neemt van zijn vroegere werk. Hij ziet niet dat Blondel het ook de eerste keer een af te wijzen stelling vindt (*erreur*). Blondel zou een dergelijke ingrijpende wending zeker expliciet gemeld en gemotiveerd hebben. Zie noot 319.

Van dat absolute weten we niets. We moeten dat dus ook niet als uitgebreid in tijd en ruimte denken, noch antropologiseren, noch theologiseren. Maar in de filosofie kunnen we wel de norm zien die het vormt. Die norm bestaat uit de bestemming die in al het zijn aanwezig is en waar alle zijn naar streeft, alle denken naar zoekt, alle handelen naar beweegt: datgene dankzij wat alles wat 'is' het plan realiseert waaruit het afkomstig is (Ee, 255). Met andere woorden: het actieve naderen van de bestemming is de norm, en die bestemming kan alleen het volledige, maar onbereikbare absolute vormen.

Het transcenderende en het absolute, langs welke kant die ook benaderd worden, mogen dan wel het brandpunt vormen van Blondels denken, hij zal erop toezien dat ze steeds in verbinding blijven met de concrete verschijnselen die tot het zoeken van het absolute hebben aangezet. Ook zal hij erop letten dat niets zal worden aangezien in de filosofie als het absolute eindpunt. Het absolute onttrekt zich aan de menselijke vermogens, maar de mens heeft dat absolute tezelfdertijd ook nodig om te kunnen zijn, evenals omgekeerd het absolute het concrete behoeft om reëel te kunnen zijn. Zo hebben het transcendente en het immanente elkaar nodig. Het beperkte en concrete enerzijds, en het algemene en volledige anderzijds werken samen (*coopération*) zonder samen te vallen (*sans confondre*).

Dat proces moet dan ook niet worden opgevat als een lineair en rechtstreeks afstevnen op een doel. Dat doel is oneindig ver weg gelegen en wordt pas reëel door er heen te bewegen. Het is alleen maar mogelijk telkens opnieuw een stap in de vermoede richting te zetten. De afstand is zo groot en de stappen die de mens in zijn handelen kan zetten zijn zo klein dat het lijkt of de beweging in een gesloten cirkel zichzelf alsmaar herhaalt en op hetzelfde punt terugkeert. Maar nauwkeurig onderzoek leert dat er in elke handeling een bijdrage aan een voortgang, aan een verheffing, wordt geleverd, al is die op het eerste oog verwaarloosbaar klein.

Blondel gebruikt hiervoor de term 'cycloïdaal', een begrip mede aan Pascal ontleend, waarmee hij lijkt te bedoelen: een terugkeer, na weerstand te hebben overwonnen, op hetzelfde punt, terwijl die beweging aan een grotere beweging heeft deelgenomen, en als deel van die grotere beweging, vorderingen maakt (PcI, 227) — als een wiel dat niet in het luchtledige om zijn as draait,³⁹³ maar door de weerstand van een oppervlak op gang wordt gebracht en daarop een afstand aflegt terwijl een willekeurig punt op dat wiel steeds in dezelfde stand terugkeert.

Blondels toepassing van dit denken op tal van theologische vraagstukken (de schepping, het wonder, de dogma's, de traditie, de ethiek, het sociale denken, de apologetiek, de bovennatuur) heeft veel beweging veroorzaakt in theologische kringen, omdat het een menselijk en dus beweeglijk aandeel aantoonde in het benaderen van het absolute, wat door scholastieke denkers niet ten onrechte is opgevat als

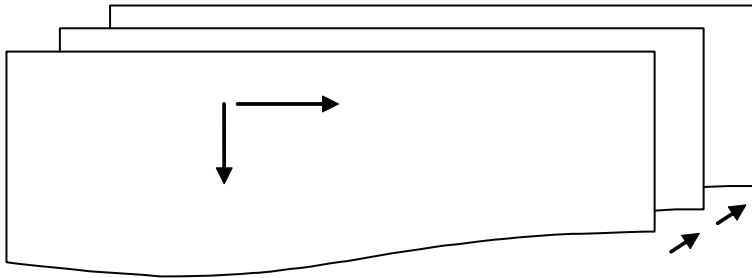
393 Een beeld dat we nog bij Marion zullen terugzien (zie 3.3.3.1).

een volledige omkering van hun adagium dat het handelen uit het zijn voortkomt.³⁹⁴ Die omkering riep bij hen veel weerstand op omdat men — ten onrechte — erin las dat door Blondel het goddelijke in het menselijk getrokken werd.

Hoewel we hier al dichter bij de bedoelingen van Blondel komen dan in de eerste beschrijving in het platte vlak, dreigen minstens twee valkuilen. De ene is de filosofische interpretatie die stopt bij de constatering van het absolute als een werkelijk bestaand maar onkenbaar iets wat deel uitmaakt van het handelen, zijn en denken. De andere is dat dat absolute wordt opgevat als een filosofisch gegeven van buiten. Beide interpretaties, die Blondel respectievelijk als 'réification' en 'extrinsécisme' bekritiseert, stoppen te snel en blijven hangen in het menselijke en voorstelbare (anthropomorphisme). Dat is volgens Blondel ronduit af te wijzen. Zeker moet ook de combinatie van beide fouten en de vereenzelviging daarvan met de geopenbaarde God worden vermeden. Zulk denken fixeert in de filosofie iets wat niet van de filosofie is (idolatrie) en ziet niet de eindeloze beweging die Blondels denken beoogt en waarin nog iets anders gebeurt.

2.3.3 Een derde beschrijving: transformatie

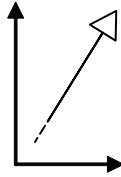
De moeilijkheid voor de filosofie is dat we de eindterm van een absolutum niet kunnen kennen, omdat er zich in het niemandsland tussen filosofisch denken en het absolutum nog een (oneindig) aantal stappen bevindt. Maar Blondel laat ons zien wat we wel kunnen, namelijk de stappen één voor één onderzoeken op de krachten die in onze immanente werkelijkheid in gang worden gezet wanneer we daarin de functie van het absolutum denken. Door met zijn rede de realiteit te preciseren (*préciser*) vanuit het besef van tekortkomen ten opzichte van het absolute en de normativiteit, kan een mens gerichte handelingen ondernemen en die realiteit te boven komen (*surmonter*).



Zo tilt hij de dynamische samenhang uit het platte vlak op een hoger plan (*élévation, ascension*), naar een meer reële en meer 'integrale realiteit' (Ee, 504, 511), en die dubbele dynamische beweging gaat steeds door.

³⁹⁴ Blondel keert het adagium om dat de scholastiek vond bij Aristoteles: 'agitur sequitur esse'.

Schematisch in een ruimtelijk model vertaald, worden door die normativiteit de gegevens die in de platte matrix geordend waren, naar achtereenvolgende nieuwe situaties gevoerd. Wat Blondel probeert te laten zien en in zijn trilogie tracht uit te werken, is het opmerkelijke effect van een geheel andere orde dat in die zichtbare en door de mens geïnitieerde bewegingen aanwezig is. De verschillend gerichte bewegingen (dynamieken), zo stellen we ons de bedoeling van Blondel voor, vormen met elkaar een resultante.



Die resultante is op een andere manier kenbaar dan haar samenstellende delen, omdat ze van een andere orde is. De orde van de samenstellende bewegingen is door ons direct kenbaar en zichtbaar (gesloten pijlen), maar de resultante (open pijl) kennen we alleen indirect via de samenstellende delen.

Die ene resultante waarvan we alleen de afgeleiden zien (namelijk in de concrete situaties), maar die we zelf niet kunnen doorgronden, vormt een eenheid die er logisch noodzakelijk moet zijn (*unique nécessaire*) en door mensen niet veranderd kan worden (*indéclinable*). Die is slechts te benaderen. Tegelijkertijd is Blondel heel kritisch op de zichtbare deelbewegingen. *Secure analyse* zou kunnen uitwijzen dat daarin onjuiste of vertekenende elementen schuilen, waardoor de resultante ook moet worden bijgesteld. Welnu, het is Blondel er in zijn filosofisch project om te doen, om via het gekende en aanwijsbare het onkenbare, dat er moet zijn, op integrale wijze te denken. De weg die hij vindt, is die van de kritische studie van de handeling in samenhang met het denken en het zijn.

Blondel laat dus zien dat als denken, zijn en handelen zich op het absolute richten en er in participeren (wat niet hetzelfde is als het affirmeren, want participeren kan ook onbewust geschieden), er niet alleen beweging plaatsvindt in onze voorstelbare ruimte, maar ook in een geheel andere. Door onze kleine, zichtbare bewegingen participeren we in een groter geheel, van een kwalitatief andere orde, die een bestemming (*destination*) is en die Blondel hypothetisch aanduidt als bovennatuur (*surnaturel*, *AcII*, 387). Het is die bovennatuur waar de menselijke natuur van denken, handelen en zijn naar transformeert, of waarin ze assimileert (*assimiler*, *PeI*, 62; *Ex*, 217 v.). Zo vermeerderen we ons 'zijn'. Van die bovennatuur probeert Blondel in de filosofie de plaats aan te wijzen (*AcI*, 387).

In de volgehouden beweging (*dépassement*) van de mens toont zich dus door de inwerking van het absolute een verheffende beweging naar een geheel andere orde.

Hoe meer opgaand, hoe meer ongrijpbaar ze is voor de menselijke natuur, en hoe minder vergelijkbaar voor het menselijk denken (incommensurable, PeII, 266). De beweging is als norm reeds aanwezig, maar realiseert zich pas in ons handelen. Omdat we die onbekende beweging uiteindelijk in zijn eindpunt en herkomst niet kennen, waarschuwt Blondel voortdurend tegen onze vanzelfsprekende voorstellingen daarvan en is hij uiterst voorzichtig met het te duiden als het 'Zijn' (vgl. Ee, 387/388). Als het geduid wordt als een Zijn is het een zijn dat wij niet kennen, dat van een andere orde 'is'.

Blondel gaat nog verder en ziet dat in deze hele opgang (ascension, élévation) het inzicht door kan breken dat dat begin- en eindpunt bij God is. Dit inzicht, stelt hij, kunnen we echter niet zelf verwerven door middel van de filosofie. Van het absolute wat we ook niet kunnen kennen, kunnen we wel de noodzakelijkheid van het bestaan filosofisch aantonen, volgens Blondel. Maar als dat absolute God is — als die er al 'is' — is het een niet-filosofische gave vanuit die andere orde, vanuit die bovennatuurlijkheid (Pr, 165), vanuit de goddelijke genade. Maar filosofisch kan daar niet op gerekend worden. Het is filosofisch slechts een hypothese, een 'option', waar we met ons autonoom en rationeel denken niet bij of achter kunnen komen.³⁹⁵ Met het oog op die gave is ons denken slechts een voorbereiding of een springplank (tremplin).

Onmiddellijk dienen we te waarschuwen dat dit alles maar een schematische opstelling is die de lezer gevoelig tracht te maken voor de typische beweging in Blondels denken, die verscholen gaat achter zijn constructie van begrippen (het platte vlak), achter het eindeloze, nooit voldoende streven naar het absolute en achter de resultante van een andere orde. Blondel zou zeker waarschuwen tegen het gevaar van idolatrie bij een dergelijke ruimtelijke en schematische toepassing van concepties van tijd en ruimte of uitgebreidheid (Ee, 123). Dat zijn categorieën waar ons denken aan vasthoudt, maar die daarom nog niets zeggen over de werkelijkheid, zo vindt hij.³⁹⁶

Deze summiere samenvatting van Blondels denken kan toch tot een paar gevolgtrekkingen leiden. Zo kunnen we bijvoorbeeld begrijpen wat Blondel onder 'kwaad' verstaat. Om dat in te zien moeten we ons bedenken dat Blondels filosofie een doorgaand en transitair (PeI, 65) karakter heeft, alsof de handelende mens ergens door aangetrokken wordt (aimanté), aan een roeping (vocation) beantwoordt. Dat alles vindt niet plaats in een statische omgeving, maar juist te midden van een complex van vele en voortdurende veranderingen, waarbij een bepaald resultaat als een rust-

395 In de trilogie werkt Blondel dit hypothetisch karakter van het 'unique nécessaire' uit, wat voor sommigen, zoals we hebben gezien, afbreuk doet aan de affirmatie van het door hen aan Blondel toegeschreven godsbewijs (zie noot 319).

396 Zoals bijvoorbeeld het positivisme, waarop hij zijn kritiek formuleert in *La Pensée*, Vol. I, 1948², p. 245 v.

moment functioneert, een ‘palier’,³⁹⁷ een tussenplatform. Van daaruit kan dat wat is geschied, overzien worden en kan de situatie in eerste instantie afgerond lijken. Het menselijk denken kan vanuit een dergelijk platform ook vooruitkijken, maar het komt er dan op aan te kijken met een ‘kennis die haar licht en haar zijn ontvangt vanuit dat waarop ze zich oriënteert’ (prospection, PeI, 289). Dat is nodig om te kunnen denken. Zo’n moment van reflectie is precair, want we kunnen inzien dat het resultaat tekortschiet en onvolwaardig is (déficient), en dat nieuwe stappen nodig zijn, maar omdat we vrij zijn, kunnen we ons ook met de situatie tevreden stellen, de verdere beweging uitstellen, of afstellen. Ook kunnen we vlakaf weigeren de nieuwe mogelijkheden aan te pakken, door er geen vragen meer over toe te laten, geen nieuwe handelingen meer toe te voegen en het zijn niet verder meer uit te breiden. In dat geval doen we tekort aan de eis van openheid en aan de roepstem van de uiteindelijkheid. In de mate waarin mogelijkheden worden afgewezen komen we in strijd met onze openheid en onze menswaardigheid, en maken we van de filosofie een gesloten systeem dat voorbijgaat aan de optie. Dat komt neer op de afwijzing van de openheid, op een zelfgenoegzaamheid en op het ontlopen van onze verantwoordelijkheid (PeII, 89), een afwijken van de normativiteit (ACII, 507). Dat is wat Blondel als het eigenlijke kwaad (mal) ziet: de afwijzing, in vrijheid, van de mogelijkheid tot voortgang, van de optie en van de verantwoordelijkheid om het menselijke te realiseren en daarin de menselijke bestemming en het goddelijke. Die opstijgende beweging die een andere orde binnenvoert, functioneert pas in de verdergaande handeling. Blondel erkent dat we vaak terugvallen, beproevingen moeten doorstaan en dikwijls moeten afzien van iets voor de hand liggends en aantrekkelijks, omwille van het totale verband waarin we betrokken zijn en vanwege het hogere doel dat we nastreven (mortification). Daarom is de stimulans van een goede vorming nodig: om die beweging van ‘palier’ naar ‘palier’ vol te houden. We moeten de houding ontwikkelen om zelf op zoek te gaan naar nieuwe vragen wanneer die niet vanzelf op ons afkomen.³⁹⁸

Daarnaast laat de schematische samenvatting ook zien dat het denken van Blondel niet te kwalificeren is als een systeemdenken. Weliswaar maakt Blondel allerlei onderscheidingen en lagen, toch is dat niet een sluitend en gesloten systeem. Blondels

397 Blondel gebruikt voor de opeenvolging van de werkelijkheidsordeningen de term ‘palier’ (overloop) i.p.v. ‘escalier’ (trap). ‘Trap’ suggereert een eenduidige weg, hetzij naar boven, hetzij naar beneden, een serie tussenstappen die louter mediërend zijn en waarbij het eindpunt al bekend is. ‘Palier’ duidt op een rustmoment in het naar boven klimmen van waaruit de situatie overzien kan worden. Een ‘palier’ wordt niet, zoals een traprede, gekenmerkt door alleen het voorbijgaande. De term ‘étape’, die hij in de dissertatie nog wel gebruikte, wijst hij later af: het begrip suggereert immers dat dezelfde onveranderde persoon de verschillende stadia passeert, terwijl er juist verandering is (M.B., *L’Être et les êtres*, 1935, pp. 437/438 n.).

398 Vandaar dat Blondel vaak een pleidooi houdt voor de goede vorming van het denken. In de loop van zijn carrière heeft hij zich dan ook herhaaldelijk met onderwijsvraagstukken ingelaten.

denken is eerder wat wij heden ten dage benoemen als een ‘vloeibaar denken’:³⁹⁹ de resultaten worden niet gefixeerd, maar steeds weer achtergelaten, concepten worden steeds opnieuw gewogen. En steeds behoudt de handelende mens zijn vrijheid om, ja dan nee, in te grijpen. Het denken van Blondel is geen gebouw, maar een stroom (niet voor niets is in het werk van Blondel vaak de metafoor van stromend water te vinden): eenmaal begonnen is er geen weg terug. We zijn ‘embarqué’, zegt Blondel met Pascal (ACII, 39). De geschiedenis kan niet worden beschouwd alsof die niet heeft plaatsgevonden. Het menselijk initiatief is niet meer terug te draaien, en dus ook niet het menselijk aangrijpingspunt van de transformatie. En precies in die voortgang van dat proces ontdekt Blondel iets: gaandeweg schept de mens zichzelf door de ingeschapen normativiteit te volgen, maar gaandeweg krijgt hij ook, zij het maar fragmentarisch, zicht op een initiatief dat hij ervaart als komend vanuit het absolute, en dat de beweging mede in werking houdt. Deze keten (*enchaînement*) van open beweging, van ‘palier’ naar ‘palier’, waarin het natuurlijke, concreet menselijke en het absolute samenwerken in een ‘*élévation*’, kan het aangrijpingspunt zijn van een werkelijke transformatie, waarin inzicht in het bovennatuurlijke gegeven kan worden. Het menselijk denken kan dat bovennatuurlijke niet bevatten, maar er wel de werking van aantonen, en dat door de inzet van zijn eigen leven. Het is dat proces dat Blondel filosofisch tracht te beschrijven.

Ten slotte is het zinvol erop te wijzen dat Blondel datgene wat er inwendig in die transformatie gebeurt al heeft proberen te doordenken in zijn ‘vinculum’-onderzoek (de Latijnse these uit 1893). Aan de hand van teksten van Leibniz zoekt hij naar de mogelijkheid van een verandering die uit een zaak zelf voortkomt, daarin reeds aanwezig is, en die na de verandering wel een verschijnsel oplevert dat van een andere orde is, maar die zaak niet uit zijn specifieke eigenheid haalt.⁴⁰⁰

De vraag of met dit denken en op deze manier de God van de openbaring bereikt is, is hier alleen maar te beantwoorden met de vaststelling dat het hier niet mogelijk is om dat te bepalen. Maar toch bestaat de indruk dat het inzicht daarin een heel klein beetje dichterbij is gekomen en een fractie minder afwezig is.

Al met al hebben we met behulp van een abstract schematisch stramien, dat uit het late werk van Blondel gefilterd is, de richting aangeduid waarin Blondel zijn denken over het bovennatuurlijke en over God ontwikkelt. Maar, meer dan een richtingaanduiding is het nog niet. We zouden volgens Blondel te snel gaan wanneer we zouden concluderen dat het oneindige en het absolute ook God is — want dat kunnen we

399 Deze term gebruikt Welten eveneens om het denken van Marion te omschrijven (zie Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod*, 2001, p. 219).

400 M.B., *De vinculo*, 1893. De oplossing die het aristotelisch thomisme had gevonden (de vorm blijft, de substantie wijzigt) is voor Blondel niet bevredigend, omdat daar externe factoren te zeer een rol in spelen (*extrinsécisme*).

helemaal niet weten. En wanneer we zouden stoppen met het denken erover, maken we ook een fout, want nieuwe vragen dienen zich aan. Wel is enigszins duidelijk hoe het denken kan denken over het absolute, maar nog niet hoe dat absolute 'is', laat staan hoe het zich tot het openbaringsgeloof verhoudt. Ook is duidelijk dat in de volgehouden openheid en de secure voortgang een perspectief kan ontluiken. Te snel stoppen is dus even verkeerd als te snel voortgaan. Maar we zijn nu eenmaal begonnen; er is geen weg terug.

We zullen nu bestuderen hoe Blondel tegen de achtergrond van het hier schematisch aangeduide denkkader beschrijft hoe God in het denken verschijnen kan, of binnenvalt.

2.4 God in het denken van Blondel

In het voorgaande hebben we in een schematisch overzicht proberen samen te vatten hoe Blondel de filosofie oriënteert op een denken over de bovennatuurlijke orde. Daaruit worden twee inzichten duidelijk: ten eerste valt op dat hij niet rechtlijnig naar een bepaald filosofisch resultaat zoekt, maar in het zoeken zelf een weg explooreert, en ten tweede zoekt hij niet een los 'worden' op zich maar een normativiteit. Blondel zoekt een georiënteerde richting in het bewegen zelf, waarin mogelijkerwijs het denken over God inzichtelijk wordt. Hij noemt dat een filosofie die zelf praktiseert⁴⁰¹ (PeII, 512). Het zijn deze openheid, dynamiek en zelf-geïnvolveerdheid die aansluiting zouden hebben kunnen vinden bij het denken van Merleau-Ponty.⁴⁰² Tevens werd duidelijk dat de interpretatie die in Blondel een rechtstreeks afstevnen op de christelijke dogmatiek leest het bij het verkeerde eind heeft, evenals de interpretatie die in Blondels werk een ongedifferentieerd pragmatisme ziet. Blondel laat echter het christelijk dogma niet los, evenmin als de strenge filosofie.

Om Blondels spoor te volgen naar de manier waarop hij het verschijnen van God in zijn denken beschrijft, zullen we die open en dynamische overgang van (kenbare) natuur en (onkenbare) bovennatuur nader onder de loep nemen. We zullen zien hoe Blondel in de filosofie niet zozeer in de lengte naar een oneindige verte stuurt, laat staan naar een iets wat 'extrinsèque' is, maar naar de diepte peilt (sondage), naar dat wat reeds aanwezig is: de implicatie van het goddelijke in het denken zelf. Hij wil dit proces zo volledig mogelijk rationeel volgen en autonoom uit het proces zelf afleiden, zonder enig beroep te doen op iets van buiten, iets wat extrinsiek is. Hij beschrijft dan ook zijn aanpak, zowel aan het eind van de tetralogie als vijftien jaar eerder aan het begin ervan, als een 'méthode d'implication' (Ex, 273; PeI, 20): hij probeert in het denken over God de elementen te vinden die dat denken verder kunnen brengen.

⁴⁰¹ Precies daarin zag Blondel het nieuwe van zijn benadering (M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1848², pp. 19/20).

⁴⁰² Zie. 1.2.2.2 *Het nieuwe denken*.

2.4.1 God zoeken in de voortgang van de rede: de transnaturale fase

We zullen nu eerst het moment (niet te verstaan als een punt in de tijd, maar als een onderdeel van een beweging) bestuderen van het ‘dépassement’, waarin een mens denkend en handelend de realiteit van het zijn uitbreidt. Dit ‘dépassement’, zo hebben we in het voorgaande gezien, duidt de richting aan en paalt het gebied af waarin we verder kunnen zoeken naar het verschijnen van God in het denken.

In het ‘dépassement’ is een complexe tussensituatie aan de orde, waarin voortgang, terugval en stilstand met elkaar concurreren. Soms stolt dat in een ‘palier’. Om dit momentum, de overgang, tussen natuur en bovennatuur, te schetsen introduceert Blondel de term ‘transnaturel’.⁴⁰³

De term *transnaturel* drukt het ‘instabiele karakter’ uit van een zijnde dat het bovennatuurlijk leven nog niet, of niet meer, heeft en waartoe het (opnieuw) geroepen wordt, en dat ‘doortrokken is door stimulansen met betrekking tot deze roeping zelf; en ook drukt het uit dat dat zijnde na het wijken van de oorspronkelijke gave niet terugvalt in een doottij, maar de kenmerken behoudt van een voorbereid aanhechtingspunt, en ook de aanleg behoudt om de gave opnieuw te ontvangen die het nodig heeft om niet stil te vallen aan deze zijde van de reële bestemming waartoe het verplicht is’.⁴⁰⁴

Met deze wat ingewikkelde omschrijving is een tussenfase bedoeld van een wel begonnen maar nog niet doorgezet begin waarin iemand kan terechtkomen, bijvoorbeeld wanneer die na een poging tot verandering op roep van een hogere bestemming terugvalt en nog niet geslaagd is. Het beginpunt is al verlaten, de bestemming wel vermoed, maar nog niet bereikt, de gave is ontvangen, maar men heeft er zich nog niet aan overgegeven. Dat zou dus precies het moment kunnen zijn waarop God kan worden verwacht, want daar is een opening gemaakt waar hij nog kan verschijnen. Dat kan immers niet waar iemand er nog niet klaar voor is, en ook niet waar dat verschijnen al heeft plaatsgevonden.

Het is Blondel te doen om de aaneenschakeling van deze werkelijkheden (in de schematische voorstelling voorgesteld als een opeenvolging van situaties), die toont hoezeer de beweging wordt aangetrokken door iets wat oneindig ver verheven is, een

403 Het begrip is eerder gebruikt door Renouvier en op voorstel van Blondel opgenomen in de *Vocabulaire* van A. Lalande. Aan het eind van de tetralogie komt Blondel erop terug (M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. 1, 1944, pp. 136 en 305 v.). Virgoulay (*Philosophie et théologie*, 2002, p. 108) spitst de term meteen toe op de situatie waarin het christelijk dogma onze natuurlijke staat brengt.

404 André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1976¹², p. 1152 (cursivering en aanhalingstekens van Blondel; de tekst is van rond 1920). Blondel citeert er enkele teksten in die hij eerder en elders onder pseudoniem heeft gepubliceerd.

onbereikbare pool die niettemin voor voortdurende aantrekking zorgt, en die gaandeweg een verandering teweegbrengt en daarin wordt gerealiseerd.

De transnaturale situatie die ontstaan is uit de samenstellende delen van de vorige situaties, kan door het discursieve denken niet volledig worden gevolgd. Hier is een meer participatieve benadering nodig. Een benadering die gevoelig is voor de aantrekkingskracht van de nog niet beschrijfbare aantrekkende pool, voor de assimilatieve kracht die het discursieve, nodig om te kunnen bewegen, op gang brengt. Het discursieve onderzoek is dan een voorwerk, een voorbereiding, op de eigenlijke stap, die niet van de mens of de filosofie kan komen, maar op ons toekomt en waarin de handelende mens en de filosofie praktisch betrokken zijn.

Blondel benadrukt steeds dat dit absolute zich niet aan de voorlaatste situatie los toevoegt, maar al van meet af aan aanwezig is in een totale beweging waarin de dingen zich in de realiteit bevinden (*réalité intégrale*) en in de normativiteit van het zijn. Door geduldig al de implicaties na te gaan, en door in de vrije optie van het handelen zich op deze inwendige normativiteit te richten, ontdekt Blondel dat deze uiteindelijkheid al aanwezig is in het eindige zijnde. Het blijkt een gave. Zo'n gave vanuit het absolute kan alleen maar verschijnen en ontvangen worden door die te beantwoorden met een wedergave: die van zichzelf, zonder berekening vooraf (*don de soi*, ACII, 500). Het is de teruggave van een lening (*prêt*). Deze wedergave bestaat erin dat een mens zich vanuit zijn vrije initiatief overgeeft aan de normativiteit die in het zijn reeds gegeven is.⁴⁰⁵ Op die manier draagt een mens bij, concretiseert hij en schept hij zelfs mede het uiteindelijke, het goddelijke. Zonder menselijk handelen zou God niet 'zijn', zoals ook de mens er zonder God niet zou zijn. Een mens is dus niet alleen geschapen, maar ook zelf 'mensvormend', en daardoor ook 'God-vormend' (*déification*,⁴⁰⁶ *théandrie*).

Het is hier dat het denken aan een mysterie komt waar het niet verder kan reiken. Wel kan het denken zo ver mogelijk proberen te komen (en dat is verder dan men vaak denkt, stelt Blondel) en kan het zich voorbereiden om het door de bovennatuur te schenken inzicht te ontvangen. Maar, net zomin als dat bij het absolute het geval was, zal Blondel dat bovennatuurlijke gelijk stellen met God. Het is nog steeds niet meer dan een richting, maar het opmerkelijke is dat er een kwalitatieve verandering aan het plaatsvinden is in deze transnaturaliteit. Niet meer, maar zeker ook niet minder.

De aandacht voor deze transnaturaliteit, die zich als een kwalitatieve verandering door het denken heen toont, ontbreekt soms in Blondelinterpretaties. Sommige commentatoren maken al of niet bewust de keuze om de grens te bepalen in de

405 Door het eigen leven als een antwoord te beschouwen op de gave die hem is verleend, komt Blondel tot de leer van de wedergave (M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I, 1944, p. 69 v.) en van de 'double donation' (idem, p. 26).

406 In dat kader is het kwaad dan ook te verstaan als een 'déicide' (M.B., *L'Action*, Vol. I, 1936, p. 253).

rationele verklaarbaarheid en niet verder te gaan dan het hypothetische karakter van een filosofische optie. Anderen vullen als vanzelfsprekend de optie in met de levende God van de traditie.⁴⁰⁷

Blondel roept zijn lezers op een houding van ‘attente’ aan te nemen: actief dit moment trachten te bereiken en in waakzaamheid de gave af te wachten. Hij vraagt het geduld op te brengen om niet te stoppen, maar ook niet te snel een aanname te doen.

De totale dynamiek van Blondels denken heeft dus geen verdwijnpunt, waarin de op gang gebrachte beweging van het denken zich oplost, maar heeft een bestemming die van begin af aan in de kiem⁴⁰⁸ al present is maar die nog gerealiseerd moet worden in een opgang in de richting van het absolute en — mogelijk — van het goddelijke (assumption, sursum). Die bestemming is dus niet, zoals Merleau-Ponty vreesde, een duizeling,⁴⁰⁹ want die bestemming wordt meer en meer reëel, al blijkt de gerealiseerde staat van die bestemming steeds tekort te schieten. De mens werkt in zijn handelen en denken dus mee aan de realisering van de aanwezigheid van God. Althans, dat vermoedt Blondel, want uiteindelijk weet hij dat niet, omdat hij die wording filosofisch niet kan overzien. Hij kan er maar een heel klein deel van bevatten, namelijk in de transnaturaliteit.

Overigens is de beweging die Blondel denkt niet een ontwikkeling die iets achter zich laat zonder dat dat in de toekomst nog een rol speelt, en ook is het niet een elitaire beweging, waarin sommigen de bestemming bereiken en anderen niet. Het gaat hem om een totaliteit waarin alles wat bestaat betrokken is (totus simul), waarin, zij het op verschillende wijze, alles elkaar beïnvloedt, en waarin de beweging die zich voortdurend uitbreidt, multiplificeert.⁴¹⁰ Deze ‘integrale realiteit’ is volgens Blondel vervat in een cycloïdale voortgang (marche cycloïdale⁴¹¹), waarin het absolute onbereikbaar blijft, maar er toch gaandeweg een ordening blijkt te zijn die het vermoeden wekt op weg naar God te zijn. De mens heeft de mogelijkheid zich door dat vermoeden, dat besef, te laten leiden (capax dei).⁴¹² Die mogelijkheid is ook een zekere verplichting, een verantwoordelijkheid. Heel Blondels denken heeft daarom dan ook een morele inslag: het vraagt de bereidheid in te zien dat te snel wordt gedacht dat het eindpunt is bereikt. De volledige weg moet worden afgelegd door de volledige realiteit. Daarbij

407 Dezen komen dan in een problematische interpretatie van Blondel terecht (zie 2.1.3).

408 Lacroix begint zijn beroemde inleiding op Blondel met het wijzen op de belangstelling die Blondel had voor de biologie: Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, 1963, p. 1.

409 Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953¹¹, p. 60.

410 Wellicht zou Blondel hebben kunnen meegaan met een omschrijving als ‘proces’ (vgl. Bertrand Saint-Sernin, *Blondel*, 2009), wanneer dat tenminste op een transformatieve en opstijgende doelgerichtheid duidt.

411 Zie 2.3.2.

412 De mens is in staat tot wat de theologie en de christelijke filosofie noemen: ‘omnia intendunt assimilari Deo’ (M.B., *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950, p. 15).

hebben mensen elkaar nodig en is het net zoals bij alle zijnden noodzakelijk dat zij in solidariteit met elkaar streven naar het uiteindelijke Zijn.

In het transformatieve ‘dépassément’ realiseert de handelende en denkende mens zichzelf en tevens God, althans daar levert hij een noodzakelijke bijdrage aan. Dat vormt echter nog niet meer dan de voorwaarden en de situering voor een mogelijkheid dat God in het denken binnenvalt. Filosofisch gesproken is dat Blondel nog niet genoeg. Want hoe gaat dat precies in zijn werk, en als God verschijnt in het denken, hoe kan het denken hem dan herkennen? En hoe kan dat denken die herkenning dan begrijpen? Is God dan de uitkomst van bewust denken? Hoe kun je weten of de God die we denken werkelijk God is en niet alleen maar een idee, of een valse mystiek? En of die filosofisch gevonden ‘God van de filosofen’ op enigerlei wijze samenhang vertoont met de religieuze aspiratie en traditie? ⁴¹³

De vragen die we ons aan het begin van het onderzoek stelden, staan dus nog steeds open. En toch zijn we een stap verder: Blondel heeft ons net geleerd dat we niet moeten stoppen, maar verder moeten gaan, want juist in dat verder gaan is waarheid te vinden. Daarbij moeten we Blondels waarschuwing voor ogen houden dat de onvermijdelijke en noodzakelijke notie van de absolute transcendentie, die in onze immanentie op de oneindige weg is van de realisatie, niet zomaar geïdentificeerd kan worden met de God van de openbaring — ‘niet te snel!’ — want dat is juist wat we onderzoeken (PeI, 166/167). Op dat punt is Blondel zeer op zijn hoede en wijst hij op een Bijbels woord dat zegt dat God niet te zien is, tenzij we sterven. ⁴¹⁴ Maar, hij ervaart het probleem als te dringend om het los te laten en ook als het nog niet mogelijk is om het op te lossen dan wil hij minstens een benadering ontwikkelen die het de toekomstige generaties mogelijk maakt het denken erover tot een goed einde te brengen.

Voor Blondel staat in ieder geval als een paal boven water dat ‘het denken over God het steeds nodig heeft redelijk te zijn’ (PeI, 168). ⁴¹⁵

De rede — Blondel is voorzichtig met wat de rede rechtstreeks beschrijft en zal de rede inzetten om wat de rede zelf ziet ook te verklaren — zal namelijk tonen dat er een zekere begripbaarheid is van God, maar tevens zal ze tonen dat de transcendente God wezenlijk onkenbaar is. De rede is dus, hoewel beperkt, tevens in zekere zin een bemiddelaar, een ‘mediateur’, een ‘agent de liaison’ (PeI, 168) in het denken van de mens over het goddelijke. Maar kan dat denken dichter bij God komen en kunnen we dat begrijpen?

⁴¹³ M.B., *La Pensée*, 1948⁴. Blondel verwijst hier naar de uitdrukking van Pascal in zijn *Mémorial*, in Blaise Pascal, *Pensées*, 1992, p. 7 (oorspronkelijk 1669): ‘“Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob” non des philosophes et des savants’.

⁴¹⁴ Op diverse plaatsen in de tetralogie citeert Blondel *Exodus* 33, 20. Ook Marion zal die verwijzing geven (bijv. in diens *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 60).

⁴¹⁵ Blondel zinspeelt hier op de inzichten van Vaticanum I.

Met het schematisch overzicht en met de precisering van het transnaturale 'dépassément' kunnen we de denkweg volgen die Blondel uitschrijft en kunnen we voorkomen te snel conclusies te trekken op basis van lokale feiten. Het geheel en de dynamiek dienen te worden overzien, want dan wordt zichtbaar hoe tussen de regels door Blondel ons meevoert op een reis, en ook hoe het hem niet te doen is om het bereiken van de 'arrivée' maar om het gaan zelf van die weg. Hij zoekt het oplichten van de waarheid in de richtingaanwijzingen en in de inwendige veranderingen van de reiziger.

2.4.2 *God naderen in stappen*

Zoals gezegd levert de methode van het chronologisch omgekeerd lezen ons de mogelijkheid om ons, vanuit het geheel van Blondels denken en met diens waarschuwing voor ogen, te concentreren op hoe hij de ontwikkeling in het denken over God voltrekt. Die methode volgend, zien we dat helemaal aan het begin van de trilogie, voor ons dus aan het einde van onze omgekeerde chronologische lezing, Blondel de overzichtslijn tekent voor het denken over God. In de eerste band van *La Pensée* (1934) beschrijft Blondel het hele denken van mensen, van het ontstaan tot aan de voltooiing, voor zover dat mogelijk is:

Hoe is het *denken* mogelijk voor een eindig zijnde, dat gevangen is in een punt in de ruimte en tijd, terwijl geen gedachte begrijpelijk is als zij niet in zich iets van eeuwigheid en oneindigheid heeft? (PeI, 219; cursivering door Blondel)

Zoals gebruikelijk in de trilogie bouwt Blondel ook hier zijn onderzoek in lagen op.⁴¹⁶ Het denken beschrijft hij in drie stadia: het reële denken dat niet meer beoogt dan de waargenomen verschijnselen te ordenen met het oog op het overleven van een subject; vervolgens het denken dat zich van zichzelf bewust is; en ten slotte het transistoire denken dat redelijk denken wordt. In dat laatste stadium positioneert Blondel het denken over God. Hier voltrekt Blondel zijn onderzoek naar het denken in negen stappen, of gradaties (gradus), die achtereenvolgens doorlopen moeten worden⁴¹⁷ en waar er geen van kan ontbreken, 'per gradus debitos', om uiteindelijk het denken van God te bereiken. We zullen die stappen in het denken dat tot denken van God komt, nalopen. Daarbij moeten we het bovengenoemde schema in het oog houden om zicht op het geheel te bewaren. Daarna zullen we een aantal momenten die van belang zijn in detail bekijken.

⁴¹⁶ Het zou interessant zijn te onderzoeken in hoeverre Blondel met dit werk reageert op dat van Jacques Maritain, die twee jaar daarvoor de opbouw van het menselijk denken in lagen (degrés) had geanalyseerd, van empirie tot mystiek, in zijn *Les Degrés du savoir* (1932).

⁴¹⁷ M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, pp. 169-180. Een van de weinige commentaren op deze tekst is van Romeyer (zie Blaise Romeyer, *La Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Parijs, 1943, p. 188 v.). Deze bespreekt de stadia op een eigen wijze. Daarin voert hij de oorzakelijkheid onmiddellijk tot God.

We dienen, zoals gezegd, waakzaam te blijven: met de concentratie op het toppunt van de gelaagde structuur van het denken moeten we ervoor waken een locatie voor te stellen, of een vaste plaats in een structuur, of een eindpunt in een rechtlijnige beweging. Blondel zal er steeds op wijzen dat de ordening op zich de werkelijkheid niet is: die is veel complexer en zodanig in beweging dat die niet middels ons denken te fixeren is. Alles wat er is, wat er was en wat er zal zijn, doet er toe, en al die elementen zijn betrokken in een constante beweging. Juist in die voortgaande integratie van de realiteit blijkt Blondel de sleutel te zoeken. De structuur van aanduidingen en concepties is slechts een hulpmiddel om de motor op te sporen van de beweging die overal aanwezig is.

De eerste stap

De allereerste beginselen van het denken die Blondel beschrijft, laten volgens hem al zien dat er uiteindelijk iets bestaat wat het denken in beweging brengt, maar wat verder weg (ultérieur) is dan de natuurlijke en bewuste gegevens. Blondel illustreert dat aan de hand van een verslag dat hij gelezen heeft over een religieuze die met een volledig geïsoleerde blind-dove jonge vrouw⁴¹⁸ contact wist te krijgen, waardoor deze gehandicapte vrouw zich uiteindelijk tot een zelfstandig persoon heeft kunnen ontwikkelen. Het verslag van dat proces heeft een grote indruk op hem gemaakt en hij komt er herhaaldelijk op terug. Hij toont ermee aan hoezeer het denken kennelijk niet alleen door empirische stimuli in gang wordt gezet, maar ook door een inwendige drang om te overleven en te communiceren. Deze ongrijpbare impuls, dat ‘buiten het denken staande’, fundeert wat er van de gegevens vast te stellen is en wat (nog) niet. De gegevens en het denken kunnen immers alleen bestaan als er een oorzaak is, en een begrijpelijkheid daarvan, die meer zekerheid bevat dan de gegevens zelf, die voorbij gaat aan de gegevens, en die die gegevens kan funderen. Dat creëert de ruimte waarin het denken, zonder het te weten, kan plaatsvinden.

De tweede stap

Omdat vanaf het begin van het denken het risico bestaat van superstitie of van idolatrie, dat wil zeggen van ‘een incompleet of verkeerd gebruik van de reflectie en de passie’, is het vervolgens nodig om over een methodische en uitzuiverende argumentatie te beschikken om daardoor in staat te zijn dat andere te herkennen en om er een rationeel bewijs voor te leveren, ter voorkoming van te snelle conclusies. Zonder een dergelijke methode is er geen zekere en zuivere oriëntatie van het denken mogelijk en dus ook niet een demonstratieve synthese waar Blondel op uit is.

⁴¹⁸ Zie M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 97 v.

De derde stap

Blondel vindt die argumentatie in wat hij noemt het universele (noétique) en particuliere (pneumatique) karakter van het denken⁴¹⁹: het noëtische streeft naar het algemene, het universele en de veelheid overstijgende, maar het pneumatische streeft juist naar het bijzondere, het concrete, het particuliere. Uit de spanning en onrust tussen deze twee aspecten of krachten in het denken komt heel de beweging van het denken voort. Daarbij is het onmogelijk om het probleem te ontwijken dat wordt gesteld door de reële wereld die zich naar het oneindige begeeft. In de mate dat de wereld 'onontkenbare realiteit heeft, maar ook onweerlegbare tekortkomingen', dient het hele universum als fundament voor een onvermijdelijke affirmatie en 'schreeuwt die de noodzaak van God uit' (PeI, 170). Pas met die affirmatie is het mogelijk om van wat er in het universum aan contingente realiteit onontkenbaar aanwezig is, vast te stellen welk 'zijn' het heeft.

Het is voor Blondel van groot belang om in te zien dat de realiteit (dus niet het denken) demonstreert dat God er is, maar ook dat de realiteit daardoor niet ophoudt er toe te doen. De realiteit draagt niet zozeer eenzijdig het volle gewicht van Gods aanwezigheid; het bestaan van de realiteit veronderstelt diens aanwezigheid ook. Maar, hoe dat te denken?

De vierde stap

Blondel is nog niet tevreden met de demonstratie dat het fysieke universum in zijn contingentie, zijn instabiliteit en zijn vooruitgaande evolutie een valabel bewijs ('een schreeuwende behoefte') vormt voor, wat hij hier noemt, 'l'unique nécessaire' (Blondel schrijft hier geen hoofdletters). Er is meer. Weliswaar is inzichtelijk te maken dat het organisch leven en het denken langzaam maar zeker opklimmen van beneden naar hoger, en dat ze in die beweging steeds meer van boven in zich bergen en dus een getuigenis worden van beneden en van boven. Maar ondanks hun eigen vermogen blijven ze onvermogen om het absolute te bevatten.

Blondel is niet tevreden met dit resultaat in, wat je zou kunnen noemen, het platte vlak: een stuwend principe dat voor ons denken nog te bevatten is. Hij heeft weet van iets buiten het denken. Hij zoekt naar een meer integraal begrip daarvan en naar een visie op uiteindelijkheid waar het denken kennelijk op spontane en onbeperkte wijze op gericht is.

De vijfde stap

Blondel acht het vervolgens nodig een argumentatie te vinden die superieur is aan de enkelvoudige argumentatie (vergelijkbaar met het platte vlak in het schema) die eist

419 Zie noot 386.

dat God 'is'. Blondel vindt een argument in de godsbewijzen, maar op een heel andere wijze dan in de traditie wordt verstaan.

Blondel heeft niet de bedoeling een systematisering van de godsbewijzen te leveren, zoals Kant of Thomas deden, noch gaat het hem om een godsbewijs als zodanig. Blondel ziet een godsbewijs nooit op zich — dat voert tot idolatrie — maar hij neemt al de godsbewijzen als geheel, en ziet deze in verbinding met elkaar. Het gaat hem niet zozeer om de inhoud van een godsbewijs, maar om de context, de inbedding daarvan in een kader dat als het ware dit bewijs draagt en het onvermijdelijk maakt. Het traditionele bewijs wint in deze context volgens Blondel aan kracht en precisie, omdat alle rationele principes en alle transcendente bevestiging worden vereist (niet geproduceerd) door de integrale beweging van wat er is en van de kennis. Voor Blondel is het godsbewijs dus geen op zich staande waarheid, maar een beslissend culminatiepunt in het denken, een 'knooppunt van betekenis' zou Merleau-Ponty later zeggen.⁴²⁰ Blondel wijst erop dat godsbewijzen wel een zekere eigen en onderling gelijke waarde hebben. De discursieve bewijzen hebben immers in de geschiedenis een belangrijke bijdrage geleverd als aanwijzing, maar als onmisbare beschrijving blijven deze 'auto-affirmatieve' gedachten slechts partieel, want wanneer in ons het levende idee van Gods presentie is gerealiseerd, blijkt deze intrinsieke zekerheid gevoelig te zijn voor ontwikkeling en groei. Daarom waarschuwt Blondel ervoor dat het idee dat godsbewijzen in hun gezamenlijkheid van God geven, niet verward mag worden met God zelf. Godsbewijzen bereiden slechts voor (*préparer*) op de vitale bevestiging dat 'God geest en waarheid is'.

Geïsoleerd zijn godsbewijzen steriel, maar ook gevaarlijk, omdat ze ons naar een puur geestelijke God kunnen voeren en ons de indruk kunnen geven dat we de essentie van God gevonden hebben. Maar, vindt Blondel, het gaat niet alleen om de essentie, maar ook om de existentie van God; en dat ook in de praktijk van de filosofie. Daarom zoekt Blondel een argumentatie die ons op gelijke voet brengt met 'de mysterieuze eenheid van de goddelijke existentie en essentie' — Blondels filosofische aanduiding van de 'plaats' waar God te vinden is — maar dat vraagt juist een discrete reserve en een meer ontwikkelde gewaarwording van de stappen die het denken uiteindelijk moet zetten.

De zesde stap

Met het oog op de benadering van de essentie-existentie van God concentreert Blondel zich — zonder dat met evenveel woorden te zeggen — op het onderzoek van één van de godsbewijzen, namelijk het ontologisch godsbewijs van Anselmus.

Blondel geeft er direct zijn filosofische kritiek op. Omdat het ontologisch godsbewijs gestoeld is op een idee dat volledig losstaat van zijn eigen logische helderheid,

⁴²⁰ Zie 1.2.2.2 *Het nieuwe denken*.

waardoor het bewijs is gebouwd op een notie die onzeker en zichzelf niet meester is, is er volgens Blondel terecht bezwaar te maken tegen de formele legitimiteit en tegen haar reële effect. Immers: met ons denken kunnen we niet het oneindige bereiken. Als het ontologisch godsbewijs alleen valabel is in zoverre het niet raakt aan het doel, met welk recht gaan we dan de grens voorbij terwijl juist voortdurend gewaakt moet worden tegen extrapolaties? Bovendien: het tot een limiet gaan, impliceert nog geen eeuwigheid of onmisbaarheid. Het gaat er Blondel niet alleen om dat er over alle limieten heen een andere maar vanuit onze eindigheid onkenbare orde moet zijn, waar existentie en essentie een mysterieuze eenheid vormen, maar ook dat er op enigerlei wijze en in zekere mate een begrijpelijkheid daarvan is (affirmeerbaar, impliciet en integraal).

Blondel voegt eraan toe dat de wijze waarop men doorgaans met ‘het bewijs der bewijzen’ omgaat niet veel steek houdt, omdat dat bewijs zozeer in het verlengde ligt van ons onvermogen.

Maar Blondel kritiseert niet alleen. Hij ziet ook een weg. Omdat hij de gehele genese van ons denken wil bestuderen en omdat daarin het abstracte idee van God niet alleen als een blok binnenvalt, maar door het denken wordt opgeroepen en een actieve rol in ons mentale leven heeft, houden de kritieken ertegen geen stand. De kritieken komen volgens Blondel te meer tot zwijgen, omdat hij met het wijzen op dit godsbewijs niet de pretentie heeft het perfecte ontologische mysterie van God te vatten. Hij constateert wat noodzakelijk maar tegelijkertijd niet reël bereikbaar is, en zonder wat we niets van de natuur of de realiteit kunnen denken. Blondel houdt staande dat we niet kunnen wegllopen van deze beweging die ons naar een eindpunt voert. Op die manier, concludeert Blondel, is deze beweging dus geen willekeurige fictie of ideologische projectie, maar is het tegelijk een wens van ons reële onvermogen, een voorwaarde voor ons bewustzijn ervan, en een evidentie van het goddelijk mysterie die onze affirmatie rechtvaardigt van een Zijn waarin het zijn en het kennen één zijn en waarin de existentie tevens zijn essentie is. Niet voor ons, maar voor God geldt wat de ontologen ten onrechte bij de mens ‘de zekerheid van de enkelvoudige blik’ hebben genoemd, aldus Blondel.

Blondel voegt er nog aan toe dat in de mate waarin we in ons het levende idee van een effectieve presentie van God realiseren, de intrinsieke zekerheid groeit, zonder ooit iets te bereiken wat we intuïtie⁴²¹ noemen: het mysterie blijft onbereikbaar.

Het (ontologisch) godsbewijs is zoals alle godsbewijzen dus niet meer, maar ook

⁴²¹ Blondel vermijdt als het enigszins kan het begrip ‘intuïtie’, waarop tezelfdertijd Bergson juist sterk de aandacht vestigt. ‘Intuïtie’ suggereert te zeer dat ‘het er al is’ en dat het handelen van de mens slechts nodig is om het te ontdekken. Blondel benadrukt daartegenover juist het meewerkend karakter van het menselijk handelen (action): zonder het handelen van een mens komt wat wordt gezocht niet tot stand.

niet minder, dan een noodzakelijke voorbereiding.⁴²² Het bereiken van de limiet is één, maar tot het werkelijk inzicht komen van Gods bestaan vraagt nog iets anders.

De zevende stap

Het (ontologisch) godsbewijs fungeert in de ogen van Blondel dus als een onmisbare voorbereiding door de discursieve rede. Het blijft slechts een opening en dient voor- namelijk om de laatste moeilijkheid bloot te leggen: het goddelijke blijkt noodzakelijk reëel, maar 'is' op zo'n totaal andere wijze dan wij 'zijn', dat het voor ons onbereikbaar blijft.

Zou een godsbewijs ook niet een te gemakkelijke oplossing zijn? Kunnen we zo niet al onze mysteries oplossen? Zien we terwijl we ons met een enigma verzoenen niet een nog groter vraagstuk opduiken, namelijk dat van een innerlijk conflict tussen twee concepties die aangeduid worden als: 'de God van de filosofen' (die niet zou leven omdat de rede daarin alleen maar het wetenschappelijk aspect en de coherentie van de natuurwetten wil zien) en 'de God van de spirituele en religieuze traditie' (waarin het geloof een bron van liefde zoekt in de offergave zelf, buiten de rede)?

De hele route tot nu toe levert Blondel dus geen stabiel en bevredigend idee van God op, maar wel een nog dramatischer vraag dan toen hij de vraag naar het bestaan van God stelde, en dat is de vraag naar welke God het is waarvan we het bestaan proberen te denken: we kunnen niet weten of de denkbare God de werkelijke God is, want die God kunnen we niet bereiken. Hij acht deze vraag normaal, onontkoombaar en beslistend, maar ze slaat een nog diepere kloof, die om een nog diepere vereniging vraagt.

De achtste stap

In de daaropvolgende stap probeert Blondel de twee opties met elkaar te verzoenen: een voor dit onderzoek belangrijk moment. De ene voert ons naar de categorie van het ideaal en de principes, naar een God die alleen begrepen en gedacht kan worden als 'moetende bestaan' maar anders dan ons 'zijn'. De andere optie voert ons naar een concrete realiteit waar onze rede zich verliest.

⁴²² Met het ietwat ambigu oppakken van dit bewijs plaatst Blondel zich midden in het klassieke debat, maar laat hij ook zien dat hij daar op een geheel andere wijze in wil staan. Opmerkelijk is overigens dat Blondel hier niet de klassieke omschrijving van Anselmus' ontologische godsbewijs noemt; elders doet hij dat wel (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 159). De reden kan zijn dat Blondel de inhoud bij zijn lezers bekend veronderstelt, maar dat is in tegenspraak met zijn voornemen om zodanig te schrijven dat ieder hem kan volgen zonder speciale vooropleiding (zie M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 12). Waarschijnlijker is dat hij dit godsbewijs niet alleen in zijn gangbare reducerende interpretatie opvat (en bekritiseert), maar het in zijn oorspronkelijke bedoeling neemt, namelijk als een inzicht dat over het denken heen wijst. In die betekenis vat dit godsbewijs voor hem in dit verband (het denken) de betekenis samen van alle godsbewijzen en behoeft het hier geen specifieke aandacht.

Dit probleem van de verzoening van twee opties levert volgens Blondel echter iets op wat gemakkelijk over het hoofd wordt gezien. Het stimuleert namelijk het denken: we vinden hier een helderheid en een elan waartegen we ons niet kunnen verzetten zonder in de fout te gaan of zonder schade.

Maar een dergelijke vaststelling levert bij Blondel onmiddellijk weer een vraag op: hoe kan zo'n moment van intellectuele vrede (er is toch resultaat) samengaan met het moment waarop ons probleem zijn kookpunt bereikt en een mislukking dreigt te worden (het denken van het bestaan van God is een paradox)?

Blondel antwoordt niet direct, maar omschrijft eerst welk denken nodig is om aan datgene wat de waarheid impliceert niet ongemerkt voorbij te gaan: God wordt niet gedefinieerd door onze ideeën, noch door onze vrees of onze liefde, maar door het mysterie van het Zijn 'in zich' dat niet 'in ons' is, het mysterie van het pure denken dat onze tekortschietende zekerheden beoordeelt.

Dat wordt alleen begrepen als we inzien dat we blijkbaar iets kunnen weten van God, namelijk wat hij niet 'is', en dat op zich is een aanwijzing voor diens bestaan.⁴²³ Het weinige wat we van God weten is uiteindelijk dat we met zekerheid kunnen vaststellen wat hij niet 'is' en zodoende worden we ons bewust van de kracht die ons in staat stelt onszelf oneindig te logenstraffen.⁴²⁴

Blondel keert dus als het ware het ontologisch godsbewijs binnenstebuiten: als God groter is dan wat is, dan bewijst dat niet het zijn van God, maar een bestaan van God boven het zijn uit; dan is God voorbij het zijn dat wij kennen.⁴²⁵ Anders gezegd: Blondel bedenkt dat het ontologisch godsbewijs niet begrepen moet worden door vooruit te kijken naar het overstijgen dat ons ontgaat, maar door naar onszelf om te kijken, naar wat we kunnen begrijpen en wat we zelf aan beweging hebben af kunnen leggen op weg naar die onbereikbare einder.

Deze 'negatieve methode', of 'methode van de uitzuivering' (*sanatio in radice*), gaat verder dan een directe en positieve vaststelling, concludeert Blondel, want het reinigt ons van antropomorfe bezoedeling: het transcendente is immers radicaal transcendent, onvergelijkbaar met ons mensen (*incommensurable*). Dit inzicht openbaart minstens het bestaan van een fundament, of een toppunt, dat van nature onbereikbaar is voor het eindige denken, en voor elk zijnde dat 'zijn' aan het verwerven is (wordende is, 'devenir').

423 Dit mechanisme legt Blondel al uit in een artikel dat kort na zijn promotie verschijnt: *L'illusion idéaliste* (1898).

424 Blondel schrijft: 'We weten slechts dat God is omdat we iets weten van wat hij is, en dat weinige bestaat er vooral in dat het ons voldoende voortgaand onderscheidingsvermogen verschaft, zodat we met zekerheid kunnen verklaren wat hij niet is en zodoende ons bewust kunnen worden van de veerkracht die ons kan dwingen onszelf oneindig te logenstraffen (*démentir*)', M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 178.

425 Een gedachte die we verderop bij Marion zullen terugvinden (zie 3.1).

Blondel besluit de achtste stap met de waarschuwende vaststelling dat uit het feit dat ons denken niet zou kunnen bestaan als het niet deel zou hebben aan het licht dat het vanuit het mysterie bereikt, niet mag worden afgeleid dat het denken dat punt bereikt, of dat dat licht er slechts is om ons denken te wekken en ons binnen het bereik te brengen van de normativiteit van het Denken-in-zich.

Hoewel dus via het denken niet kan worden ingezien dat de gedachte God ook de levende God is, is er toch, zo zou je kunnen zeggen, iets gebeurd wat van fundamenteel belang is. Blondel zegt het niet met zoveel woorden, maar de situatie is aan het veranderen. Er gaat een werking uit van deze onmogelijkheid: het denken wordt namelijk gestimuleerd en het wordt gereinigd. Het verandert, groeit, en al kan het zijn doel niet bereiken, het ontwikkelt zich in de richting ervan. Er is hier onzes inziens sprake van het begin van een transformatie: op zoek naar God, omdat Hij om Hem te kunnen denken (er) moet zijn, ontdekken we dat het onmogelijk is dat God op onze menselijke manier 'is', dat hij onmogelijk 'is'. Des te meer 'is' hij echter present in ons denken en leven, maar in een andere orde dan die van ons zijn, namelijk in een orde die ligt op het vlak waarheen de normativiteit van ons denken ons wijst.⁴²⁶

Het is Blondel blijkbaar niet zozeer te doen om de inhoud van het godsbewijs, dat rationeel onder kritiek te stellen is, maar om de werking die het oproept en verbeeldt, om de opening die het biedt voor het transcendente, en om de correctie op onze voorstelling daarvan. Blondels opvatting van het godsbewijs behoudt daarom een zekere ambiguïteit: men kan niet zeggen dat het de kern is van diens metafysisch betoog, noch dat het dat niet is, maar intussen is de gegeven situatie aan het veranderen.

De negende stap

In de laatste stap laat Blondel zien dat er weliswaar bruggenhoofden zijn gebouwd om de kloof te kunnen gaan overspannen, maar dat het probleem toch onoverbrugd blijft bestaan. Niet voor religieuze zielen (les âmes religieuses) die in het filosofisch mysterie van God het doel van hun geloof zien, maar wel voor degenen die, zoals Blondel, de exacte rationaliteit willen verbinden met het redelijk appèl van hun hart. Want hoe kun je filosofisch inhoud geven aan deze afirmatie van een mysterieuze realiteit? En hoe de twijfel overwinnen dat het hier misschien om slechts een gevoel van onvermogen gaat ten overstaan van een duister bewustzijn van de oneindige mogelijkheden van de mens?

⁴²⁶ Deze positie roept een vergelijking op met wat we de filosofische achterkant van de joodse godsvoorstelling zouden kunnen noemen: de Ander die niet voor te stellen is, maar er wel onzichtbaar is, verandert ons kennen ervan, zonder dat dat tot kennen in de discursieve zin leidt. Blondel noemt het niet, maar hier zou de Semitische term 'bekennen' dienstig kunnen zijn.

Om die twijfel te weerleggen, stelt Blondel, moet het methodisch onderzoek worden aangevuld met een intelligente en vrije trouw aan wat men ‘intellectuele verplichtingen’ (*devoirs intellectuels*) zou kunnen noemen. Het gaat daarbij niet om iets van buiten, een nieuwe aanname, maar om een inzicht dat ontstaat op basis van al het voorgaande dat is gezegd over God. Al die inzichten leiden immers tot een superieur uitzichtpunt (*palier*). Ze bereiden een optie voor die moet beslissen tussen richtingen die het verlichte denken en de verantwoordelijke vrijheid integraal ontwikkelen. Het aantonen van het bestaan van God is dus niet zomaar een idee. Het is een optie die onze spirituele inzichten in hun totaliteit normeert en inzet, en die de altijd partiële godsbewijzen definitief aanvult. De juistheid van dit optioneel inzicht is niet vrij van misleidingen en duisterheden, maar het maakt ons ontvankelijk voor een samenhang, ook al kunnen we de gevolgen niet overzien.

Aldus opent, volgens Blondel, het idee van God, hoe onvolkomen dat idee ook is, juist doordat het onvolkomen is, een beginsel van vrijheid en vereist het een optie. Het wordt een bron van verantwoordelijkheid, voorwaarde van een bestemming die het denken niet toestaat zich af te sluiten (*boucler*) in een stabiele, afzonderlijke (*séparée*⁴²⁷) filosofie, die zelfvoldaan is en exclusief ten opzichte van elke spirituele discipline.

Blondel wijst er ten slotte op dat het onvermijdelijke denken aan God in ons een conflict creëert tussen aan de ene kant alles wat de wereld is in haar onvolledigheid, en aan de andere kant wat ons denken eist van het Zijn en de zaligheid. Daarom kunnen we niets anders doen dan een alternatief stellen dat alle opposities en alle voorlopige verbindingen in het leven, in de wereld en in het bewustzijn, voorbijgaat. Het ‘idee van God’ introduceert een nieuw feit. Het slaat een afgrond en tegelijkertijd vraagt het een toenadering, of zelfs een eenheid.

Omdat dit idee van God de participatie inhoudt van alles wat we zijn aan alles wat er is, concludeert Blondel dat de moeilijkheid versplintert (*éclater*) om de wens te realiseren die vanaf het begin het denken voortstuwt (PeI, 180).

De gedachtegang volgend door de negen stappen van Blondel en die overziend vanuit ons schematisch overzicht, kunnen we in onze eigen woorden zeggen dat de rede die aan het begin stond van de vraag naar God niet meer precies de rede is die een ‘denkweg’ naar God gevonden heeft. De rede is door haar eigen arbeid, die haar noodzakelijkerwijs voerde tot het denken over God en tot een denken in aanwezigheid van God, verbreed, gegroeid en gezuiverd. De realiteit is uitgebreid tot een realiteit die geïntegreerd is met dat wat we niet kunnen denken, maar juist daarom er moet zijn: we kunnen alleen maar vaststellen dat we iets niet kunnen denken als dat

427 Daarmee bedoelt Blondel doorgaans: onderscheiden en afgescheiden van het christendom.

wat we niet kunnen denken op ons denken inwerkt, zodanig dat we ons onvermogen kunnen constateren.

Daarmee is Blondel ver verwijderd van wat hij de gangbare manier van denken over God noemt en die hij onder andere aantreft bij Descartes:

Het gevaar zal zijn ons vast te klampen aan de algemeenheid van een abstracte kennis die riskeert de verbeelding te bevredigen door een soort extrinsieke blik: een God, gesteld vanuit de reflectie, die losstaat van de wereld; en daaronder een slimme machine in gang gezet, volgens een woord van Descartes, door een vingerknip. (PeII, 285)

De gewone vraag naar God is van karakter veranderd. De vraag is uitgegroeid tot een vraagcomplex, vervolgens uitgezuiverd, en ten slotte in een dieper conflict en een diepere vereniging betrokken: de participatie van alles wat we zijn aan alles wat is, blijkt een rol te spelen. Er heeft een verheffing (ascension) plaatsgevonden naar een andere orde. Maar, te concluderen dat met behulp van het godsbewijs nu is komen vast te staan dat de gedachte God tevens de geopenbaarde God is,⁴²⁸ zou een te snel gezette stap zijn. De specifieke vraag van Blondel binnen het vraagstuk van de verhouding tussen geloven en denken (namelijk: is filosofisch vast te stellen of de God van het denken dezelfde is als de levende God die zich openbaart?) is niet opgelost. Er is geen filosofische affirmatie, noch een bevestigende, noch een ontkennende, eerder is de onmogelijkheid ervan aangetoond. Maar wel is het mogelijk gebleken daarover te denken, en in dat denken is het vraagcomplex in beweging gekomen. Anders gezegd: door de bezinning op het voor het denken noodzakelijke absolute is een uitzicht geopend op een God van een andere, niet filosofisch affimeerbare orde, maar dat uitzicht toont ons meteen ook een alsmaar diepere kloof tussen beide. Ondertussen stopt het denken niet. Integendeel.

428 Toch leest Romeyer dat wel in de negen stappen (Blaise Romeijer, *La Philosophie religieuse*, 1943, p. 189). Henri Bouillard (in *Blondel et le christianisme*, 1961, p. 177) leest in *L'Action* (1893) een affirmatie dat de reële kennis van God identiek is met de religieuze optie. Paul Favraux (in *Les Preuves de Dieu*, 2000, p. 189 v.) leest die affirmatie eveneens in *L'Action* (1893), maar vindt die minder terug in de trilogie. Troisfontaines wijst echter op de waarschuwing van Blondel (uit diens *Lettre sur les exigences* van 1896, zie noot 446) dat het nodig is ons idee van God te bestuderen, 'niet voor zover dat God is, maar voor zover dat ons noodzakelijk en effectief denken van God is', want, aldus Troisfontaines: 'ons idee van God is niet God en geeft die ook niet' (Claude Troisfontaines, *La Pensée efficace de Dieu*, 1994, resp. pp. 169 en 173). Dat inziend komen sommigen bij het lezen van Blondel toch tot de directe filosofische vaststelling dat God het zijn is, nog voordat duidelijk is wat het zijn 'is' (bijv.: Jean École, *La Métaphysique de l'être*, 1959, pp. 106/107). In 3.3.3 zullen we op dat probleem terugkomen.

2.4.3 *Het filosofisch einde van de weg*

Op zoek naar de samenhang tussen de filosofie en het christendom heeft Blondel een eerste resultaat bereikt: het denken veronderstelt in zijn voltrekking een absolutum dat verbonden is met het immanente maar dat tegelijkertijd oneindig transcendeert; echter, bij het beantwoorden van de vraag wat die transcendentie is en of dat de God van de christelijke openbaring is, stuit hij op een kloof die dieper is dan aanvankelijk leek en die hij niet kan overbruggen. Daarom wijkt hij uit naar een belerende vraag: hij tracht het denken te vatten dat de oneindigheid van het denken zelf denkt. Zoiets blijkt echter alleen mogelijk in het vervolledigde, perfecte denken, en daar zijn wij mensen volgens hem niet toe in staat. Voor een denken dat in de tijd begonnen is, afhankelijk van duur en uitgebreidheid zou Descartes zeggen, is het intrinsiek onmogelijk zich vanuit zichzelf te vervolledigen, ook niet al doende en ook niet door zich te verliezen in de oneindigheid, want ons denken en ook ons bewustzijn zijn volkomen verweven met en ingebed in de gehele orde van al wat is, en dus onvolkomen. Als we ons ergens van bewust zijn, is het wel van de tekortkomingen van ons denken. Het is dan niet moeilijk om in te zien dat ons denken niet uit zichzelf tot waarheid kan komen, laat staan tot het denken van de oneindigheid. Daar is een hulp bij nodig die niet kan bestaan uit iets van het denken zelf, want dan zou het denken alsnog uit zichzelf tot die waarheid komen. Tegelijkertijd kan die hulp ook niet vanbuiten komen, want dat zou veronderstellen dat er iets buiten het denken is, iets extrinsieks, dat buiten het initiatief van de mens in het menselijk denken ingrijpt. Dat zou niet alleen Blondels gehele denken omver werpen, dat er immers op is gericht het extrinsieke uit te kunnen sluiten, maar het zou ook het denken verlagen tot een passieve onderworpenheid. Hoe dit dilemma op te lossen van het bestaan van iets wat extern is, zonder buiten ons denken te zijn, en wat intern is, zonder van het denken te zijn? Anders gezegd: hoe kan 'zijn' met denken een eenheid vormen en er toch van onderscheiden blijven? Blondel moet een oplossing vinden voor het eindige en onvolkomen denken, dat zichzelf denkt en daartoe noodzakelijkerwijs een puur denken behoeft van waaruit het deficiënte denken gedacht kan worden, terwijl dat pure denken ook een affirmatie behoeft, een rechtvaardiging, een begin en een doel, en een begrijpbaarheid die het denken zelf niet kan geven. Loopt het filosofisch denken van Blondel op die manier niet vast?

Blondel kalmeert zelf de wanhoop die zich van ons meester lijkt te maken: als God niet bereikbaar is via het pure denken hoeven we nog niet bij de pakken neer te zitten. Eerder al hebben we gezien dat Blondel oproept tot 'attente' (prudence, patience, en confiance), een afwachten dat zich niet laat verleiden tot conclusies en dat actief verdere voorbereidingen treft voor nieuw inzicht.⁴²⁹ Als het niet mogelijk is

⁴²⁹ Zie 2.2.3.2.

het doel te bereiken, kunnen we toch die kant op proberen te bewegen en trachten de bezwaren die er bestaan te weerleggen. Dat op zich geeft al helderheid. Daarom loopt Blondel allerlei bezwaren en misvattingen omtrent God na. Daarbij blijkt dat de belangrijkste blokkade tegen het kunnen denken van God, tegen het verschijnen van God in ons denken, de mentale abstracties van ons denken zelf zijn. We kunnen, zegt hij, onze abstracties ontmaskeren en wel door een denken dat de praktijk van het leven in het denken betreft en — en dat is typisch voor Blondel — daarvan leert.

Een voorbeeld van zo'n leerzame correctie is Blondels (herhaaldelijke) kritiek op het denken in de categorieën 'subject' en 'object'. In deze concepties worden het gedachte object en het denkend subject te zeer in tijd en ruimte gescheiden, vindt Blondel. In die verhouding bestaat steeds een exterioriteit die men denkt te overwinnen, maar die ons steeds het essentiële van het denken doet misverstaan. Het lijkt praktisch omdat het ons dwingt te spreken over menselijke, fysieke entiteiten; maar het kijkt niet verder dan de verschijning van het object dat niet meer kan zijn dan een spiegel van het subject, en een subject dat zich meet aan objecten. Het gevolg ervan is bijvoorbeeld dat God slechts als een beeld van de fysieke mens kan verschijnen, om vervolgens als dat beeld ontkend te worden. Denken in termen van subject en object, een 'jeu de miroirs' (PeI, 110) brengt ons hier dus niet verder. Op soortgelijke wijze probeert Blondel verschillende opvattingen uit zijn tijd kritisch te onderzoeken, en hoewel dat geen directe oplossing voor de centrale vraag biedt, brengt het wel stukjes inzicht en ontmaskert het dwaalwegen. We hoeven dus niet helemaal stil te vallen.

Toch kunnen de filosofische houding van de 'attente', waartoe de laatste zinnen van *La Pensée* (1934) oproepen (PeII, 550/551), en het kritisch onderzoek van denkwegen, dat hele stukken van zijn boeken vult, niet verhullen dat Blondel na zijn negen stappen een dramatisch punt heeft bereikt en filosofisch niet verder kan.

Voor een goed begrip van het vervolg is het belangrijk op nog twee punten te wijzen.

Het eerste is dat Blondel hier constateert filosofisch niet verder te kunnen en zich onthoudt van een oordeel of de negen stappen hem tot God hebben gebracht. Hij bevestigt het niet en hij ontkent het niet. Het blijft open. Veel lezers hebben het geduld dat voor die houding nodig is niet opgebracht en voor zichzelf besloten dat aan het eind van de negen stappen de geopenbaarde God verschijnt, en zij zijn teleurgesteld wanneer Blondel het zoekproces met nog meer scherpste voortzet.⁴³⁰ Blondel zou echter deze verwarring van God met het denken over God afwijzen.

Het tweede is dat Blondel van meet af aan deze onmogelijkheid onder ogen heeft gezien. We zagen dat al bij het slot van *L'Action* (1893).⁴³¹ De gedachten van Blondel die we tot hier hebben gevolgd, zijn wel ontleend aan zijn latere werken, maar ze

⁴³⁰ Zie noot 326.

⁴³¹ Zie 2.1.3.3.

zijn niet pas op het laatst in Blondels werken verschenen.⁴³² Al vanaf het begin maken ze deel uit van diens denken als, om een term van Blondel zelf te gebruiken, zijn ‘cellules-mères’. Zo is bijvoorbeeld de vraag of kleinere elementen zich in gezamenlijkheid en vanuit zichzelf tot een nieuwe realiteit, tot een andere orde, kunnen verbinden, aanwijsbaar in de Latijnse these. In dat vroege commentaar op de tekst van Leibniz lijkt het Blondel er meer om te doen de inwendige consistentie van het werk van Leibniz aan te tonen en de inwendige noodzakelijkheid van diens positie dan om de inhoud van de ontdekking zelf. De kleine Latijnse these bevat niet zozeer het bewijs van de juistheid van Leibniz’ idee, of het antwoord op de vraag of de monaden of de vinculi werkelijk bestaan, als wel een demonstratie van de kenbaarheid en de geloofwaardigheid van de verbinding tussen de kenbare natuur en de onkenbare bovennatuurlijke werkelijkheid.⁴³³ In zijn commentaar op Leibniz opent Blondel die mogelijkheid voor zijn katholieke denken. Ook het idee dat tegenstellingen tussen termen of gedachten onderzocht kunnen worden door met ze mee te denken, waarbij zal blijken dat ze beide uitdrukkingen zijn van eenzelfde, andere orde, is al uitgewerkt in Blondels *Illusion idéaliste* (1898) waarin hij die gedachte ook toepast op de termen subject en object. Die benadering van tegenstellingen heeft hij in zijn *Lettre sur les exigences* (1896) uitgewerkt naar de apologetiek. En ook het idee dat het denken de levende praktijk behoeft, omdat het in handelen vervat is en daarvan ook afhankelijk blijft, vinden we al uitgewerkt in vroege teksten, namelijk in Blondels these en in zijn eerste bijdrage aan een groot filosofisch congres in 1900.⁴³⁴

2.4.4 *Het binnenvallen van God*

We hebben gezien dat Blondel de benodigde stappen zet om de filosofie tot een transnationale situatie te brengen. Die stappen gaan terug op de oorspronkelijke lijnen in zijn werk, maar ze stellen niet vast of die weg naar het denken over God ook tot de

⁴³² Alleen daarom al kan in Blondels latere werk geen afwijking van zijn vroegere werk gelezen worden (zie noot 319).

⁴³³ Blondel gaat in die studie na hoe Leibniz dat Vinculum ziet en verbindt met God. Daarmee is niet gezegd dat Blondel dat Godsbeeld overneemt (M.B., *De vinculo*, 1893, p. 72; ook in OC, Vol. 1, p. 679). Troisfontaines tracht in zijn studie over de Latijnse these aan te tonen dat Blondel in zijn latere herschrijving (1930) Leibniz meer vanuit een thomistische visie ziet (zie Claude Troisfontaines, *Le Lien substantiel*, 1972, p. 117 v.). Onzes inziens laat die ontwikkeling onverlet wat eigenlijk Blondels inzet is: niet de verdediging van Leibniz’ systeem als zodanig (dat acht Blondel later te zeer een verwarring van een idealistisch objectivisme en een superieur-realistische ontologie, zie M.B. *L’Action*, Vol. 1, 1936, p. 329 et passim), maar het zoeken van de denkbaarheid van een verbinding in de dingen zelf met wat die dingen te boven gaat.

⁴³⁴ M.B., *Principe élémentaire d’une logique de la vie morale*, 1903. Grotendeels ook in: *L’Être et les êtres*, 1935, p. 468 v.

God van de openbaring voert, en ze lossen dus de vraag naar de verhouding tussen denken en geloven niet op. Maar dan zet Blondel een van zijn meest opmerkelijke vervolgstappen: hij betreft de gave van het christendom in zijn denken, maar op een bijzondere manier. Precies deze stap naar het christendom is vanuit de filosofie moeilijk te verstaan omdat die zich lijkt af te wenden van de filosofie. Die stap is dan ook lang niet in alle filosofische commentaren even duidelijk terug te vinden. Wel is deze duidelijk aanwezig in de christelijke filosofie. Deze traditie heeft de aandacht voor dit punt heel goed vastgehouden; té goed, zo hebben we gezien⁴³⁵: ze herleidt heel Blondels denken vanuit de openbaring en ziet te weinig de filosofische bedoeling. Ze slaat het inzicht in de transformatieve verandering en in de ‘attente’ volledig over. Dan verdwijnt, zoals we al hebben gezien, de essentiële dynamiek uit Blondels denken, en dan verdwijnt ook, wat we in het volgende zullen zien, het karakter van de gave — een thematiek die in de hedendaagse filosofie van groot belang is. In plaats van een activiteit van geven verwordt de openbaringsgave dan tot een passief ‘gegeven-zijn’; een gegevenheid die alleen maar geaccepteerd of afgewezen kan worden en die tot een filosofisch uitgangspunt wordt dat de hedendaagse filosofie niet accepteert.

We naderen hier het punt waar Blondels omgaan met de vraag die in dit onderzoek centraal staat een aansluiting kan vinden bij de hedendaagse filosofie. We zullen daarom een aantal aspecten bespreken van de wijze waarop Blondel het christendom bij de filosofie betreft, en ook van zijn doordenking van de gave. Want, als de mens een gave ervaart, wie of wat geeft dan? Is dat een externe factor? En als het (actieve) ontvangen van een gave, dus niet de (passieve) confrontatie met een gegeven, wezenlijk is voor het denken en het zijn, hoe kan dan die gevende instantie gedacht worden? Is die voor zichzelf een gegeven? Dan stort alsnog de gedachte van een actieve gave ineen, of er moet een andere gevende instantie zijn, waarna de vragen zich herhalen. Waarom is er eigenlijk een geven?

Om dat te onderzoeken zullen we uitdrukkelijker het vierde deel van de tetralogie, de kleine trilogie, bestuderen en zullen we binnen de tetralogie het verschil tussen beide trilogieën beschrijven.

2.4.4.1 *Trinitair leven als heen- en terugreis van absolutum in het denken*

De opmerkelijke stap die Blondel in de trilogie zet op het punt waar het denken was vastgelopen, bestaat uit de verwijzing naar het trinitair leven zoals dat in de christelijke dogmatiek verwoord is. Niets lijkt die stap aan te kondigen en daardoor krijgt het de schijn van een plotselinge overval, van een initiatief dat van elders komt. Dat gebeurt op de verschillende plaatsen waar dit in zijn oeuvre ter sprake komt telkens weer. We dienen hier al direct op te merken dat Blondel slechts verwijst naar een

⁴³⁵ Zie 1.1.2 en 2.1.3. We komen er nog op terug in 3.2.3 en 3.5.1.

gedachte die de filosofie misschien te hulp kan komen en dat hij niet de christelijke Triniteit in zijn filosofie binnenvoert. Van meet af aan maakt hij duidelijk dat het hier niet een inzicht betreft dat tot stand komt op de wijze van de argumentaties die eerder door hem geformuleerd zijn, noch dat het een uitgangspunt is of een kader. Het betreft een woord dat hij leent uit de theologie (ACII, 526) omdat het een uitstraling heeft naar de rede. Hij zoekt naar een verwerking daarvan, maar wil de filosofie niet verlaten.

Het is van groot belang voor de vraag hoe Blondel de verhouding ziet tussen denken en geloven, tussen filosofie en theologie, tussen het denken en het verschijnen van God, om op dit punt klaarheid te krijgen. Wat is hier aan de hand? En wat niet?

Het licht van het trinitair leven

Blondel komt dus op een punt waar hij niet verder kan, omdat het denken inziet tekort te schieten en daarom een absolute veronderstelt. Maar het kan niet inzien wat dat absolute is, want dat zou veronderstellen dat het zich op een 'boven-absoluut' standpunt stelt, en dan zou het gedachte absolute niet meer absoluut zijn. Op dit 'dramatische' punt vindt Blondel een aanwijzing in een andere discipline, in een andere orde, namelijk de theologie. Hij beschrijft die aanwijzing in zijn tetralogie op verschillende manieren.⁴³⁶ Zo formuleert hij in zijn grote trilogie:

Opdat het Zijn en het Denken⁴³⁷ in een volmaakte eenheid bestaan zonder in elkaar op te gaan, is het nodig, om niet noodzakelijkerwijs in een dualisme te vervallen of als men dat liever heeft in een 'égoïsme à deux', dat er in het binnenste van het Zijn dat zich denkt en van het Denken dat zich in een substantiële volmaaktheid constitueert een initiatief is, waardoor diegene die al in de grond Zijn, Geest en Liefde is een ander zelf voortbrengt. Het is nodig dat dit Woord, dat zelf ook Zijn, Geest en Liefde is, zich teruggeeft als een opoffering, bemiddelaar en eeuwige opperpriester, aan de Vader die zich geheel aan het Woord gegeven heeft, en aan wie het Woord zichzelf volledig en eeuwig geeft. Het moet zo zijn dat deze dubbele liefde die zo naar persoon verschilt, geheel identiek is en zelf volledig bestaande Geest, Leven en Liefde is. (Perr, 276)

Blondel doorbreekt hier de grens waar het denken van de oneindigheid filosofisch op uitloopt, door onverwacht een gedachte, een 'rationele noodzaak', te ontleen aan een andere orde, die van het christelijk geloof, namelijk: een voortbrenging (génération) die in zichzelf kan rusten zonder externe noodzaak.

⁴³⁶ In het hierna volgende *De omgekeerde weg* zullen we op het verschil tussen die twee manieren ingaan.

⁴³⁷ Blondel schrijft hier hoofdletters en duidt dus op beide in hun absolute vorm. Zie 2.3.2.

Ongeveer tien jaar later, wanneer Blondel werkt aan de kleine trilogie, komt hij op deze kwestie terug. Nadat hij nog eens heeft uitgelegd dat God ‘geen natuur is, noch natuur heeft’, en dat de bevestiging ‘dat God bovennatuurlijk is’ alleen negatief gegeven kan worden (namelijk: God is niet natuurlijk) schrijft hij:

(...) de openbaring van het intieme trinitair leven zal ons leiden en helpen, om zo niet alleen onze spirituele onbehaaglijkheid tot rust te brengen, maar om ons datgene beter te laten bewonderen en beminnen wat Descartes op premature wijze aan het einde van zijn koele⁴³⁸ bewijzen van God aanduidde met: ‘het grote en onvergelykelijke licht’. (PcI, 24)

Hij vervolgt even verderop, wetend dat menselijke woorden ontoereikend zijn:

(...) de God van de macht is voor ons alleen maar begrijpelijk als de soevereine intelligentie, en dit Woord (Verbe), als kind overeenstemmend met het pure handelen van zijn Vader, is alleen begrijpelijk door een overeenstemmende liefde, die dus ook substantieel, persoonlijk en scheppend (...) is. Zo drukt het Woord geheel de Vader uit en door zich aan de Vader terug te geven, geeft het/hij hem aan zichzelf terug in een Liefde die niets van doen heeft met egoïsme omdat die gemaakt is van een dubbele integrale gave. (PcI, 26)

En:

Maar deze gave heeft voor beiden een eigen karakter: de Vader geeft zich in een eenmalige voortbrenging volledig aan de Zoon die een andere ‘zichzelf’ is; de Zoon geeft zich als eeuwige opperpriester, in een offer dat de volmaakte terugkeer realiseert die verschuldigd is aan de vaderlijke majesteit van God (PcI, 26): *duo spirantes et una spiratio*; en deze essentiële *amor duorum* is gerealiseerd in een derde Persoon (PcII XIII n.).⁴³⁹ (...) Een liefde die eveneens persoonlijk en substantieel is, die het ‘Être en soi’ in zijn oneindige vruchtbaarheid en in zijn absolute volheid vervolledigt en aanvult. Vandaar die realistische omschrijving, eenvoudig en uitputtend, die Johannes geeft, de enige die niet deficiënt is, *Deus caritas est*, want die

⁴³⁸ Blondel noemt hier Descartes’ benadering een ‘koude’. Dat is de aanduiding die Blondel vaker gebruikt om een theoretisch en afstandelijk deïsme te omschrijven. Hij zal zijn eigen opvatting daar tegenover stellen, en met woorden als ‘haard’, ‘fornuis’ en ‘licht verspreidende vonken’ de intieme, ‘warme’ verbondenheid benadrukken. Zie noot 286.

⁴³⁹ Het laatste stuk van de zin (vanaf *duo*) is een correctie die Blondel in het later verschenen tweede deel van *La Philosophie et l'esprit chrétien* vraagt te willen toepassen, mede vanwege reacties die hij op deze passages in het eerste deel gekregen had in het kader van de oecumenische discussies over het ‘filioque’. Conform ons voornemen om uit te gaan van zijn laatste uitleg is hier het citaat in de uiteindelijke vorm gegeven.

impliceert niet alleen een voortbrenging op de manier van de neo-platonici, maar een circumincessie,⁴⁴⁰ een eigen term die geheel gereserveerd is voor het christendom. (PcI, 26, cursivering door Blondel)

De schepping, zou je kunnen zeggen, is een vermenigvuldiging van de liefde, en het is deze liefde die zich om niet multipliceert in de mens, met geen andere bedoeling dan liefde te zijn. Een mens die die liefde ontvangt, schenkt die in de handeling van het leven weer aan God terug,⁴⁴¹ net als in het trinitair leven. Zo is er een menselijke handeling op initiatief van die vrije mens zelf, maar er is ook iets wat naar een mens toekomt, wat hem wordt geschonken vanuit een ander initiatief. Beide initiatieven beïnvloeden elkaar wezenlijk, maar blijven gescheiden — zoals de personen in het trinitair leven.

Deze stap, die Blondel op een specifiek punt in de grote trilogie zet en in de kleine trilogie bevestigt, en die als uitwerking gezien moet worden van de uitkomst van zijn these, bestaat dus uit het toelaten van een aanwijzing uit een andere (hier: theologische) discipline. In een snelle lezing van deze teksten van Blondel kan er maar één conclusie zijn: Blondel plaatst de openbaring als oplossing in zijn filosofisch probleem. Daardoor lost hij tegelijk zijn dramatische probleem op van het denken dat niet uit zichzelf tot waarheid kan komen, en van het denken over de geopenbaarde God. Zijn filosofie loopt dus uit in het christendom en toont er de wetenschappelijk-filosofische onderbouwing voor. Dat althans is de algemene opvatting bij de commentatoren van het denken van Blondel.⁴⁴²

Maar is dat zo? Weeft Blondel inderdaad een element van buiten in zijn filosofie, en is hier alsnog een 'extrinsécisme' aan de orde? We zullen dat nader bestuderen om te zien wat er precies gebeurt en wat er de betekenis van is, en wat niet.

Om te zien wat er precies in deze passages gebeurt hebben we een uitgebreid citaat nodig uit het midden van de grote trilogie. In *L'Être et les êtres* (1935) schrijft Blondel:

⁴⁴⁰ Blondel hanteert herhaaldelijk de Latijnse vorm van περιχώρησις, waarmee de Griekse vaders de wederzijdse doordringing door de drie goddelijke personen alsmede hun onderscheidenheid aanduiden. De Griekse traditie zou meer inspelen op het dynamisch aspect (de verscheidenheid, en de voortbrengende relatie tussen de personen) en de Latijnse meer op het statische aspect (de eenheid). Het is onduidelijk of Blondel met zijn Latijnse citaat die accentuering van de Latijnse term beoogt, daar hij alle aspecten van wezenlijk belang acht.

⁴⁴¹ Als God 'zich meldt' dan is dat dus niet omdat de mens hem daartoe dwingt — een interpretatie die Blondel vanuit kerkelijke commentatoren ten onrechte verweten is (zie 2.1.2) — maar omdat de 'charité' van God de mens geschapen heeft om 'om niet' zijn gave te kunnen schenken. Het is een hypothetische gave die pas gave wordt als die wordt teruggegeven (doctrine van de twee gaven, de rede en de genade: M.B., *L'Êtres et les êtres*, 1935, p. 305). Zie noot 405. Wellicht zou hier een aansluiting gevonden kunnen worden op Thomas' formule: 'Deus dilexit hominem tanquam si homo esset Deus Dei' (vgl. M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 217).

⁴⁴² Bijv.: Brocardus Meijer, *De Eerste levensvraag*, [1940], p. 27; Peter Henrici, *Hegel und Blondel*, 1958, p. 179; Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, 1990, p. 29 (et passim); Simon Decloux, *Philosophie chrétienne*, 1983, p. 39; Emmanuel Tourpe, *Introduction*, 2000, p. 5. Vgl. ook noot 428.

De enig mogelijke uitweg die zich in onze belemmering aandient, opent een perspectief op dat wat oude leerstelsels de intieme voortbrenging hebben genoemd, het eeuwige ontstaan van het onvergelykbare en drievuldige Zijn.⁴⁴³ Onafhankelijk van de religieuze onderrichtingen is onze rede niet vrijgesteld noch geheel incapabel om enkele sporen van licht te verzamelen tussen de schaduwen van het mysterie zelf. En zelfs als die onvolledige en aarzelende zienswijzen de rede als blind of verblind achterlaten, dan vindt de rede er toch enige voldoening, een soort ‘kenbaarheid’, een nieuw mysterie dat in zekere zin haar nog dieper verlicht, en beter nog dan de brute erkenning van het totale enigma. Welnu, hier, waar we moeten uitleggen, hoe weinig ook, hoe het Zijn en zijn absolute eenheid zichzelf niet kan miskennen op straffe van ontkend te worden in een totale ineenstorting, noch alleen kan blijven in een treurig egoïsme of in een dualisme dat van alle betekenis is ontdaan, kunnen we minstens in analogische taal het geheim van de waarheid en de liefde vertalen die eeuwig het oncommunicabele leven van het Zijn vervult.

Vanuit het diepst van zijn substantie, en als vanuit zijn moederschoot, *ex utero*, geeft het Zijn zich aan een ander ‘Zichzelf’, altijd gelijktijdig, aan een algeheel begunstigde, als een erfgenaam van zijn rijk, van zijn macht en productiviteit. Maar dit andere Zichzelf is slechts wat het is door zichzelf op zijn beurt te geven en zich terug te schenken als een voortdurende en volledige toewijding van waarheid en liefde; en deze aan hem eigen offergave is datgene waardoor hij de volheid uitdrukt van het Zijn waar hij alles van ontvangen heeft. Maar deze gezamenlijke wederkerigheid, deze primitieve en ongeschapen liefde, deze wederzijdse productiviteit kan niet als een plotselinge overdaad (*surcroît*), als een toevallige eigenschap, als een passiviteit verschijnen zonder initiatief en zonder substantieel en origineel effect. Daarom constitueert dit drievuldige en unieke leven, deze drievuldige en unieke Geest — verre van het compromitteren van het verstand, de eenheid en de volmaaktheid — op essentiële en substantiële wijze het Zijn waarin alles zijn is, leven, helderheid en liefde (*charité*). Tot hier hebben we daar de metafysische naam voor bewaard die het in alle redelijkheid en in het geheim draagt — zelfs bij hen die het niet kunnen herkennen, of die daartegenover een te diepe indruk hebben van zijn onschendbare presentie en zijn naam niet op hun lippen durven nemen; maar toch draagt het in de menselijke geschiedenis en in de meeste leerstelsels en harten een titel, zelfs die van God.

Het is waar dat onder deze benaming veel vergissingen worden geïnsinueerd en dat, zonder het religieuze elan weg te drukken, teveel idolatrieën vaak de revolte van de iconoclasten hebben gerechtvaardigd. En men begrijpt nu de intransigente houding van geesten en leerstelsels, die, om antropomorfische vervormingen te voorkomen,

443 Op dit punt last Blondel een bijlage in over samenwerking tussen filosofie en christendom.

de eigen en ongekennde naam van de ware God van hun verering verbieden uit te spreken, en die ook elke representatie verbannen van de Levende-bij-uitstek met behulp van tot leven gebrachte figuren die de ervaring ons suggereert. (Ee, 187-189, cursivering en aanhalingstekens door Blondel)

In deze tekst wordt enigszins aangegeven hoe Blondel te werk gaat bij het plotseling verschijnen van het trinitair leven in het denken, en hoe hij zich in het noodzakelijke begin- en eindpunt van het denken en het zijn, een zichzelf genererend absolutum voorstelt dat zich geeft om geen andere reden dan de liefde die een ander zijn doet zijn. Die ander is tegelijk volledig een ander en toch dezelfde, tegelijk één en toch apart. Het betreft een mysterieuze situatie die voor het menselijk denken ondenkbaar is, maar die toch enigszins voorgesteld kan worden, omdat er in het christendom een lering over bestaat: de Drievuldigheid. Blondel formuleert het met grote voorzichtigheid omdat het om een voorstelling gaat en niet om een filosofisch kennen.

In het daarna volgende stelt Blondel door deze scrupules heen te willen gaan, zonder het mysterie te willen breken. Maar de kans op dat breken is niet groot, want de gevonden inzichten zullen de 'evidentie van de ondoordringbaarheid' bevestigen. Bovendien is Blondel erg op zijn hoede voor het risico van een verwarring tussen een aanwijzend teken (*signe*) en de absolute Waarheid.

Hier, op het (transnaturale) punt waar het denken niet verder kan, leent Blondel bewust een perspectief van buiten de filosofie, maar hij beoogt met de verwijzing naar het trinitair leven niet het christelijk dogma zonder meer; dat blijft immers in zichzelf en vanuit de filosofie onbereikbaar. Blondel duidt op het denken over de triniteit; vandaar hier het gebruik van kleine letters en de omschrijving 'trinitair leven'.⁴⁴⁴ Maar ook dat trinitair leven schrijft hij niet in in de filosofie. Het is een aanwijzing, een licht, en weliswaar meer dan een vermoeden, maar ook minder dan een op filosofisch niveau vast te stellen zekerheid.

De oplossing, die er in bestaat het probleem in het licht te plaatsen van de gedachte van de liefdevolle goddelijkheid (PeII, 276), past Blondel hier toe in het probleemveld van het denken, en hij zal dat nog herhalen, telkens wanneer hij voor het probleem komt te staan van het denken dat uit zichzelf niet meer verder kan. Het is geen definitieve oplossing, en zo presenteert Blondel het ook niet. Het is een licht, een perspectief van een andere orde.

Nu zou het heel erg voor de hand liggen wanneer Blondel dit trinitair leven zou vereenzelvigen met de goddelijke Drievuldigheid. Het heeft er immers alle schijn van. Maar het is van groot belang in te zien dat Blondel hier op de vraag of dit voor hem dan ook de goddelijke Triniteit is, een indirect en opmerkelijk antwoord geeft

⁴⁴⁴ Blondel schrijft hier niet de kerkelijk-theologische uitdrukking (met hoofdletter) Triniteit, om een onderscheid daarmee in stand te houden (vgl. ook Paul Favraux, *Les Preuves de Dieu*, 2000, p. 192).

dat niet helemaal ‘nee’ is, maar ook geen ‘ja’. Blondel noemt het niet ‘God’; met die aanduiding springt hij heel behoedzaam om, maar hij merkt op dat dat gewoonlijk en in de geschiedenis voortdurend wel gedaan wordt. Hij geeft toe dat dat tot veel misverstanden en idolatrie aanleiding geeft. Maar dat alles neemt niet weg dat die metafysische godsnaam hier gebruikt kan worden, als degenen die dat doen maar goed weten wat ze doen:

In elk geval hoeft een dergelijke bedenking hen niet te weerhouden die zich van het gevaar bewust zijn en die een voldoende hoge vorming hebben genoten om symbolen niet met de realiteit te verwarren (...). (Ee, 189)

Daarmee haalt Blondel de vanzelfsprekendheid om het trinitair leven van het zijn ‘goddelijk’ te noemen in zijn algemeenheid onderuit. Het is heel verleidelijk om in Blondels beschrijving het noodzakelijk absolute van het Zijn van God in de metafysische zin te zien; het is zelfs mogelijk, maar het is van belang te zien dat Blondel dat niet bevestigt. Hij zal steeds erop wijzen dat het Zijn als het absoluut is inderdaad God moet zijn, want volgens hem is God de enige absolute, maar steeds zal hij ook het onderscheid van de God (van het geloven) met het absolute (van het denken) onderstrepen: God is onbereikbaar, en er is geen gelijkheid of overeenkomst mee mogelijk. Maar Blondel ontkent de identificatie van God en het absolute evenmin: we kunnen het eenvoudigweg niet denken, noch in positieve, noch in negatieve zin. Dat het Zijn God genoemd kan worden is in Blondels ogen niet onmogelijk, maar hij houdt daarbij een slag om de arm: die God ook de levende God te noemen, die stap zet hij in zijn filosofie niet. Hij laat wel zien dat deze uitweg de enig mogelijke is en dat deze weg wordt opgeroepen door het denken zelf, maar daarmee zijn andere wegen die later wellicht nog gevonden worden niet uitgesloten en is God filosofisch nog niet geaffirmeerd. En al kan dan de naam van God erop van toepassing zijn, dat wil nog niet zeggen dat dat dan ook God ‘is’. Het blijft een hypothese die in vrijheid aanvaard kan worden, of niet.

Verschillende commentatoren stellen daarentegen dat er in de teksten van Blondel, en zeker in *L'Action* (1893), wél een vereenzelviging is tussen het absolute zijn en God. In deze opvattingen gaat stevast een theologie aan de filosofie vooraf en wordt de trilogie gelezen als een ‘verklede theologie’, zoals Virgoulay zegt.⁴⁴⁵

In onze opvatting is het echter correcter om te stellen dat in de formuleringen van de these uit 1893 een (te snelle) interpretatie op de loer ligt die het absolute als ‘de geopenbaarde’ wil zien, maar dat die interpretatie door Blondel niet wordt beoogd.

⁴⁴⁵ Zoals bijvoorbeeld Favraux: ‘Het is hier dat Blondel zich toestaat het absolute Zijn aan te duiden, over zijn metafysische naam heen, met de naam van God.’ (Paul Favraux, *Les Preuves de Dieu*, 2000, p. 204). De uitdrukking ‘verklede theologie’ is ontleend aan Virgoulay (in dezelfde bundel: *Enigmes et mystères*, 2000, p. 70).

Blondel spreekt slechts van ‘lenen van een theologische term’ (AcII, 526), van ‘te hulp komen’ (PcI, 24). Hij wijst erop dat het geen theoretische constructie betreft, maar een intiem licht (PcI, 26) en dat theologie en filosofie, geloof en rede, van verschillende orde zijn, van ‘foi et fait’ (Ee, 300) en volledig gescheiden dienen te blijven. Van meet af aan maakt hij duidelijk dat hij in de filosofie niet God bestudeert ‘voor zover dat God is, maar voor zover dat ons noodzakelijk en effectief denken van God is’.⁴⁴⁶ Blondel ziet dus wel een zekere verbinding, maar die loopt via ons denken als praktische handeling, als een initiatief in coöperatie en als voorbereiding op een genadevolle gave, maar hij legt geen directe verbinding tussen het filosofisch denken en de geopenbaarde God. Hij kan alleen het dynamiserende perspectief in de filosofie opnemen. Het gevolg van dat alles is dat in het filosofisch denken van Blondel de op zich al problematische affirmatie van het voor het denken noodzakelijke absolute, dat logischerwijs alleen God kan zijn, niet automatisch overgaat in de affirmatie van de God van de openbaring, noch omgekeerd, maar dat hij die ook niet ontkennen kan. Een te snelle lezing van Blondel zal over de ene dan wel over de andere nuance heen schieten, en mogelijk over beide tegelijk, met als gevolg dat in die lezing van Blondel de filosofie en het christendom volkomen in elkaars verlengde worden gezien. Blondel zoekt echter geen filosofische continuïteit tussen christendom en filosofie — daarvoor zijn beide te onvergelijkbaar — maar een perspectivische.

Als onze kritiek op deze te snelle lezing juist is, dan moet tevens worden geconcludeerd dat de kwestie aangaande de verschijning van God in het denken van Blondel — is dat nu wel of niet de geopenbaarde God? — nog steeds niet is opgelost. Op dit punt grijpt Blondel opnieuw in: de kwestie is nog veel mysterieuzer en complexer:

We kunnen alleen maar stamelen over deze kwesties, die mysterieus zijn, nog afgezien van het nog diepere mysterie van de oplossing die onze affirmatie van God zou kunnen doen ontsnappen naar de onrust waartoe de rede zichzelf oppept, wanneer ze de religieuze wegen van het geloof voorbereidt. Juist in deze duisternis, die op natuurlijke wijze niet te doorzien is, komt geen enkele objectie op geldige wijze naar boven; integendeel: onze rede moet erkennen dat er voor haar in het mysterie zelf meer overeenstemming is en klaarheid dan in de te simpele bevestigingen die een droog en helder deïsme biedt. (Ee, 191/192)

Kort gezegd is Blondel de onbeslistheid van het mysterie liever dan de schijnhelderheid van een bevestiging.

⁴⁴⁶ M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 40 (ook OC, Vol. II, p. 129). Zie noot 428.

De omgekeerde weg

In het voorgaande hebben we gezien dat in Blondels werk te gemakkelijk de bevestiging van het absolute en de vereenzelviging ervan met de christelijke God worden gelezen. Daarmee hangt de opvatting samen dat zijn latere werk vergeleken met het vroegere een afzwakking zou zijn. Dat blijkt bij nauwkeuriger lezing van Blondels werk onjuist.

Proberen we dat helder te krijgen, dan zien we dat Blondel in zijn tetralogie (dus in beide trilogieën) zijn dissertatie filosofisch probeert uit te leggen, in twee onafhankelijk stappen. Hij doet dat door de twee aanpakken die in zijn dissertatie nog verweven zijn te ontwarren. De ene aanpak werkt hij uit in de grote trilogie, de andere in de kleine trilogie. Die beide aanpakken staan niet tegenover elkaar, en de laatste is geen correctie op de eerste, maar ze vullen elkaar aan, op de manier die Blondel van meet af aan bedoeld en aangekondigd heeft. Die beide aanpakken tonen zich in Blondels beschrijvingen van het trinitair leven. In de grote trilogie (dus de citaten uit *La Pensée*, 1934, en *L'Être et les êtres*, 1935) staat de rede voorop en verschijnt het denken over het trinitair leven in een rechtstreeks getuigende vorm die een licht werpt op de redenering. In het citaat uit de kleine trilogie (*La Philosophie et l'esprit chrétien*, 1946) verhouden getuigenis en redenering zich anders tot elkaar: het geloofsgetuigenis staat er voorop en wordt doordacht. In de grote trilogie, in het denken over de deficiëntie en vervolmaking van het denken, komt Blondel uit bij een positie waar alleen nog het voor de filosofie mysterieuze en goddelijke een perspectief kan wijzen; in de boeken van zijn laatste trilogie zoekt hij vanuit zijn visie op de openbaring, op het goddelijke en het mysterieuze, de mogelijkheid om die in het denken te begrijpen. In de grote trilogie zoekt Blondel via het denken te komen tot het geloof en stuit hij op filosofische mysteries. In de laatste trilogie bewandelt Blondel bewust de omgekeerde weg: hij verheldert datgene wat hij in de filosofie gevonden heeft over het geloof, beproeft het filosofische gehalte ervan en verklaart enkele katholieke dogmata vanuit zijn filosofische resultaten. Zoekt hij in de grote trilogie het geloof vanuit de rede, in de kleine trilogie zoekt hij dus de rede vanuit het geloof.

Deze opzet is van meet af zijn bedoeling geweest. Binnen de tetralogie vormen die beide routes een geheel van vier thema's — vandaar Blondels eigen uitdrukking 'tetralogie'. Men moet onzes inziens de kleine trilogie dan ook lezen als de afronding van de grote trilogie. In zijn *La Pensée* (1934), wanneer hij pas aan het begin staat van de publicatie van zijn grote trilogie, kondigt hij dat al aan:

(...) het is zonder twijfel nuttig, al was het maar om iedere omgekeerde verwarring van perspectief te voorkomen, om ons plan aan te kondigen om uiteindelijk niet meer zoals hier het geloof vanuit de rede te bezien, maar de rede vanuit het geloof. (PEII, 524)

Blondel is daar duidelijk over⁴⁴⁷ en hij verdedigt deze aanpak van meet af aan:

(...) op dezelfde manier als we onze toevlucht hebben gezocht in vergelijkingen uit andere wetenschappen, zonder het specifiek filosofisch karakter van ons onderzoek te compromitteren, op dezelfde wijze is het legitiem om enkele theologische beelden op te roepen om de rationele interpretatie te vergemakkelijken van analogieën, zolang de autonomie van de orde van de religiositeit gerespecteerd blijft; niet om een autoriteit op te leggen ten opzichte waarvan de oprechte filosofie onkreukbaar blijft, maar om de rationele kritiek op een meer heldere wijze te voorzien van uitdrukkingen of van theses waar het onderzoek van de metafysicus op moet aangrijpen, zelfs als dergelijke kwesties niet altijd van hem een methodische aandacht en een gepaste terminologie hebben gekregen. (Perr, 395)⁴⁴⁸

Nadat hij de filosofie ontwikkeld heeft zonder inmenging van het christendom wil hij nog laten zien dat de atmosfeer waarin het christendom leeft ook de atmosfeer is waarin de filosofie zich kan ontplooien (ACII, 403). Omdat de trilogie nog geen compleet antwoord biedt, neemt Blondel deze proef op de som, zoals een wiskundige doet wanneer die na vele beproevingen van zijn hypothese de consequenties ervan doordenkt, al heeft hij geen bewijs gevonden. De kleine trilogie is een aanvulling (complement), juist om de gestrengheid van de benadering in de trilogie te tonen, zo licht hij aan het eind van al zijn werk toe in zijn laatste boek (vgl. Ex, 296 v.).

Maar ook al is er geen tegenspraak tussen de grote en de kleine trilogie, we moeten de verschillende uitspraken over de triniteit uit de dissertatie en de beide trilogieën niet op elkaar stapelen, zoals feitelijk gebeurt in een te snelle lezing van zijn these. Wat Blondel in 1893 (*L'Action*) nog indirect aankondigde, of beter gezegd opperde, werkt hij in de jaren dertig filosofisch uit in de grote trilogie en beproeft hij vanuit

447 Toch is die duidelijkheid in geen van de commentaren te vinden. Wel heeft bijvoorbeeld Virgoulay oog voor de twee verschillende aanpakken (zie diens *Enigmes et mystères*, 2000, p. 64), maar zelfs hij beschrijft Blondels positie als een instabiel evenwicht tussen enerzijds een dualistische scheiding van theologie en filosofie en anderzijds een eenmakende verbinding, waarin zich een aleatoire dialectiek afspeelt tussen een open filosofie en een opvatting van het christelijk mysterie als overmaat van het kenbare (René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 146). Onzes inziens is er in Blondels denken noch een dualisme tussen theologie en filosofie, noch een vereniging. En is er ook geen dialectiek daartussen. Het betreft verschillende orden die elkaar kunnen verlichten en aanvullen, maar gescheiden zijn. De filosofie kan de gegevens van die andere, theologische orde slechts onderzoeken op haar eigen manier.

448 Dit is de achtergrond van de uitspraak die Blondel al in 1896 deed, nl. dat er geen christelijke filosofie is, net zo min als er een christelijke fysica is (M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 47; ook in OC, Vol. II, pp. 134/135), en die Bréhier als de woordvoerder van de tegenstanders van de christelijke filosofie anders begreep. Bréhier las er de onmogelijkheid in van christelijke invloed op de wetenschap, waar Blondel alleen de onderscheidenheid van de disciplines beoogde (zie ook noot 617).

het katholieke dogma in de jaren veertig in de kleine trilogie. Als we al die uitspraken aan elkaar gelijkwaardig maken, dan is het gevolg dat we christelijke dogmatiek in de filosofie projecteren, of de filosofie in een theologisch kader plaatsen en de filosofie reduceren tot een ondersteunend onderdeel van de theologie; om niet te zeggen dat dan de theologie de filosofie opslokt.⁴⁴⁹ Dat is precies wat Blondel niet wil. Hij zoekt een filosofisch fundament dat zichzelf fundeert, dat niet extrinsiek is, en, volgens een uitdrukking die Heidegger iets later zal hanteren: naar een 'grond die zichzelf grondt', maar zonder dat daarbij de mens in zichzelf en in zijn immanentie opgesloten raakt.

Blondel stelt dan ook niet dat dat triniair leven 'er is'. Hij voert het ook niet aan als het bewijs dat zijn voorgaande redeneringen kloppen. Hij 'leent' een gedachte uit een andere discipline, de theologie, om de richting te ontdekken waarin hij een eventuele mogelijkheid kan vinden voor een fundament van het denken en van het zijn. Lenen staat dan niet voor importeren, niet voor inhoudelijke overname, maar voor zijn oordelen te luisteren leggen op zoek naar een betekenisrichting voor de filosofie. Vervolgens onderwerpt hij die lening aan een filosofisch onderzoek en wijst hij er de redelijkheid in aan. Daarvoor gebruikt hij dikwijls de term 'hypothèse'⁴⁵⁰ en ook 'option', om aan te duiden dat het geen feiten zijn, maar voorstellingen die verdere uitwerking behoeven (action) en daarin een bestaan (être) realiseren dat filosofisch begripbaar is (pensée). Daarmee worden ze waarschijnlijk, maar zijn ze niet bewezen. De christelijke openbaring levert in de vorm van het trinitair leven zo'n hypothese ten behoeve van het filosofisch zoeken. Het vormt een 'hypothèse explicative'. Blondel voegt de orde van de hypothese dus niet zonder meer samen met die van de al gevonden feiten en hij waakt ervoor dat een hypothese een probleem oplost nog voordat het helder gesteld is (PeII, 403). De hypothese is niet bedoeld om bewezen te worden, maar om een aanwijzing te vinden die de impasse voor het denken op een andere manier kan belichten, die bevestigt dat de weg begaanbaar is, en die stimuleert om de route verder te onderzoeken. Een aanwijzing die soms zelfs een voorschot of waarborg (arrhes)

449 Precies dat lijkt Virgoulay te bepleiten: 'Welnu, de theologie integreert concepten, logische procedures, reeds uitgewerkte elementen van de filosofie, en meer fundamenteel zet zij de activiteit van de menselijke geest aan het werk. Op deze titel heeft de filosofie toegang en inzagerecht in de uitdrukkingen van het geloof, zonder onrechtmatige inmenging, omdat ze er een deel van haar eigen goed terugvindt.' (René Virgoulay, *Enigmes et mystères*, 2000, pp. 72/73.) Virgoulay lijkt uit het feit dat Blondel een relatie ziet tussen theologie en filosofie af te leiden dat in die relatie de theologie domineert. Die relatie acht hij ook 'meer intiem en meer wederkerig dan Blondel heeft waar kunnen nemen' (idem). Omdat hij vervolgens argumenteert dat Blondel niet klaar was met zijn taak, dat hij de juiste middelen niet had en dat de (kerkelijke) omgeving weinig receptief was, rijst het vermoeden dat er een bepaald beeld is dat Virgoulay bij Blondel wil lezen, dat hem ontoegankelijk maakt voor Blondels eigen tegenwerpingen (zie 2.4.5.3).

450 Ook al in *L'Action* (1893) wijst Blondel voortdurend op die term (zie de noten 328 en 610).

kan zijn, maar die de route zelf niet vervangt.⁴⁵¹ De filosofie loopt volgens Blondel niet het gevaar tot stilstand te worden gebracht wanneer theologische inzichten op deze manier worden aangewend. Integendeel. Deze geloofsfeiten leiden onmiddellijk tot nieuwe vragen. Dat zal eindeloos gaande blijven, want het betreft geloofsmysterieën die tegelijk ondoorgrondelijk zijn en blijven roepen om te worden onderzocht. De filosofie als zelfkritisch denken blijft volledig intact, maar krijgt een nieuwe opdracht te vervullen, namelijk het onderzoek van dit trinitair denken.

Het hulpmiddel dat Blondel inzet heeft dus een groot effect: het wijst een weg waar de filosofie in een impasse was geraakt, het geeft de filosofie een zekere rust in de mate dat ze erop vertrouwt dat de denkweg niet heilloos is, maar het roept ook op tot precieze kritiek. Daarom moeten we hier niet te snel zijn: Blondel voert het trinitair leven niet op als een filosofisch bewijs, niet als een 'Grund'. Hij wil tonen dát er een uitweg moet zijn, zij het dat daar, om dat in te zien, het inzicht bij nodig is uit een andere orde. Blondel ziet hoe zijn geloof in het dogma als een hulp van elders de onmogelijkheid waar de filosofie op stuit als het ware tegemoet komt — 'God reikt ons de hand' citeert Blondel de Stoïcijnen (PeII, 523) — maar de filosofie moet het zelf oplossen. Beide disciplines blijven fundamenteel onderscheiden. Herhaaldelijk schetst Blondel die onderscheiden verhouding met een beeld uit de psalmen: het geloof, de openbaring en de theologie zijn voor de filosofie een 'lamp voor de voeten' (bijvoorbeeld: AcI, 475).⁴⁵²

We moeten dus vaststellen dat er een wezenlijk verschil blijft bestaan tussen het trinitair leven, dat een richting aan het filosofisch denken geeft, zonder dat het binnen de filosofie bewezen kan worden, en de Triniteit (met een hoofdletter) die een geloofswaarheid is, die geopenbaard is en Bijbels gefundeerd, maar die filosofisch niet gedacht kan worden, ook al blijkt die buiten de filosofie vanuit het dogma bekeken niet strijdig met het filosofisch omschreven trinitair leven. Een rechtstreekse filosofische verbinding tussen trinitair leven (denken) en Triniteit (geloven) wordt door Blondel niet bevestigd, net zomin op de heenweg (de grote trilogie) als op de terugweg (de kleine trilogie). De verbinding moet er op enigerlei wijze zijn, dat is van beide kanten aannemelijk, maar Blondel kan die filosofisch niet vaststellen. De beide wegen waarlangs Blondel deze beide drievuldigheden in zijn tetralogie bespreekt, zijn heel verschillend en hij vindt geen correcte rationele weg om de ene uit de andere af te leiden. Beide wegen voeren tot dezelfde ondenkbaarheid, zoals bij het Pantheon in Rome waar ook niet de ene boog in de andere overgaat, maar ze samen een gat

⁴⁵¹ We zullen er nog nader op terugkomen in 3.3.1.

⁴⁵² Psalm 119, 105: 'Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis.' Blondel las de Bijbel in het Latijn van de Vulgaat. Daarom duidt hij de Psalm aan als 118. In 3.3.1 komen we op dit beeld terug.

ondersteunen.⁴⁵³ Ware het wel zo dat beide wegen op elkaar zouden aansluiten, wat de dominante lezing poneert, dan had Blondel dat zeker gemeld, want daarnaar was hij zijn leven lang al op zoek — en dan zou ook zijn oeuvre veel beperkter van omvang hebben kunnen blijven.

Per saldo: wat gebeurt er nu precies in deze passages over het trinitair leven in Blondels systematisch-filosofisch werk? Is dit de plaats waar God in het denken van Blondel verschijnt? Het antwoord lijkt te moeten zijn: ja en nee. ‘Ja’ in de zin dat een geloofsgegeven een suggestie doet voor een richting om in de filosofie op eigen kracht verder te ontwikkelen — een suggestie overigens die uit een geleefde relatie en uit de geleefde praktijk met het goddelijke tot stand is gekomen. ‘Nee’, omdat niet God hier verschijnt, maar een idee van God, namelijk in een trinitaire verbeelding. God blijft in de filosofie absoluut onbereikbaar, al is de nabijheid bespeurbaar. Inzicht in die nabije aanwezigheid in het denken kan alleen maar in een genadegave verkregen worden, en dat valt buiten de filosofie. Het betreft dus een indirect verschijnen waarvan het filosofisch statuut niet is vast te stellen, maar: de nabijheid van dat verschijnen kan filosofisch niet geheel ontkend worden, al valt daar met filosofische zekerheid niets over te zeggen. Dat God er is, is filosofisch niet vast te stellen, en dat God er niet is, is onmogelijk, zo zou Blondels positie kunnen worden samengevat. De waarschijnlijkheid neemt toe, maar niet de filosofische waarheid.

2.4.4.2 *Voorbereiden van een gave*

Blondel omschrijft weliswaar de weg van het trinitair leven die de filosofie kan gaan, maar hij vereenzelvigt dat trinitair leven niet met het christelijk dogma van de Triniteit. Hij kan dat onderscheid filosofisch ook niet thematiseren, want dat veronderstelt dat hij de God van de openbaring filosofisch kent. Wel geeft hij aan dat dit inzicht nog veel uitwerking nodig heeft, en bijstand van elders (PEII, 339). Dat alles vat hij in het beeld van de oriëntering die zich gaandeweg manifesteert, en die evenzeer de menselijke handeling van het gaan behoeft als een bestemming die roept, die uit liefde in beweging brengt, en die doet gaan.

We zullen nu een aantal van de consequenties van dit inzicht nader bestuderen en proberen enkele misverstanden daaromtrent te ontzenuwen. Door in het volgehouden zoeken van Blondel de beweging centraal te blijven stellen, kunnen we op het punt komen waar de presentie van God vermoed wordt.

⁴⁵³ Zie noot 325.

Niet op kracht van menselijk initiatief alleen

Het is verbazingwekkend hoe Blondel in het doorzoeken van het probleem steeds een stap wil zetten die vervolgens onmogelijk blijkt, en hoe hij in het constateren van die onmogelijkheid een nieuw perspectief vindt. Niet zozeer de inhoud van wat hij vindt heeft zijn interesse, want dat blijft deficiënt, maar het mechanisme dat hem telkens in beweging brengt. Als Blondel daarbij het open einde van zijn filosofisch denken op de richting van het geloofsgegeven oriënteert, wil dat echter niet zeggen dat hij beide vereenzelvigt. Blondel verlaat de rationaliteit niet. Hij blijft in de filosofie, en er blijft dus een afstand tussen filosofie en geloven, al is die gering en al wordt die steeds subtieler, en ook al stijgt de kans dat die bij een snelle lezing niet wordt waargenomen. In het geval van een dergelijke lezing moeten we stellen dat menselijk kennen in al zijn beperktheid de overhand heeft gekregen en dat er een idolatrieke interpretatie van het goddelijke is ontstaan.

Het is van belang in te zien dat zich inmiddels iets nieuws aan het voordoen is ten opzichte van de negen stappen die we in het voorgaande hebben behandeld. In de genese van de negen stappen vat Blondel het denken samen dat op gang komt door een inwendige drang en dat een inzicht vindt in het denken over God. God verschijnt er bijna, zoals tegen Blondels zin was gesuggereerd,⁴⁵⁴ als een noodzaak, als een product van menselijk denken. Het denken over God hier stoppen, zou Blondel dan ook als antropomorfe beperking afwijzen. Juist in het bekritisieren van die menselijke modellering en beperktheid kan het denken verder komen en licht er iets op van het goddelijke.

In de loop van Blondels tekst dient de verwijzing naar het trinitair leven zich aan, zoals gezegd, met een zeker plotseling karakter. In de menselijke woorden verschijnt plotseling het Woord (Verbe). Het lijkt erop of Blondel op dit punt het initiatief uit handen geeft. Dat initiatief is immers niet vanuit de negen stappen van het menselijk denken bereikbaar, maar wordt van elders aangereikt. En dat elders licht op in het christelijke dogma, zoals we hebben gezien.

Dat allogene, overvallende karakter wordt door nog een ander aspect versterkt. De betekenis van het trinitair leven gaat niet alleen de grenzen van het denken te buiten, maar ook van het zijn en het handelen. Vergeleken met de aanpak in de negen stappen, die de filosofie in de actieve voltrekking van het denken gestaag en stap voor stap openbreekt, maakt de verwijzing naar het trinitair leven een meer overdadige, 'over-totale' indruk die de kracht van het rationele argument overstijgt. Hier verschijnt het goddelijke dus niet door het denken zelf; hier valt in zekere zin het goddelijke het denken binnen: een plotseling initiatief van elders dat zich in een overdaad aan de mens voordoet (surcroît), zich schenkt, maar dat vanuit menselijk denken niet aantoonbaar is.⁴⁵⁵ Toch blijft Blondel proberen dat filosofisch te begrijpen. Wat hij

⁴⁵⁴ Zie 2.1.2.

⁴⁵⁵ Op deze punten zal Marion later terugkeren in zijn denken over 'surcroît' en het 'phénomène

in zijn persoonlijke leven aanwezig weet, wil hij met streng filosofische middelen doordenken, en hij beseft dat dat enerzijds onmogelijk is omdat steeds het goddelijk mysterie groter blijkt dan wij kunnen denken, en dat het anderzijds onvermijdelijk is omdat anders het denken niet mogelijk is (*impraticable, indéclinable*, ACII, 338).

In het menselijk handelen is er dus een ‘concour’ aanwijsbaar, een coöperatie van twee initiatieven, namelijk het tekortschietend menselijk denken over het absolute en een roep (*vocation*) om alsmaar door te gaan, om vanuit de beperking toch mee te werken aan de in het zijn en denken gegeven normativiteit. Beide initiatieven werken samen, zonder in elkaar op te gaan (*coopération sans confusion*, Ee, 409/410). Een mens kan op zichzelf in het denken over God uiteindelijk niets alleen. Hij heeft een ‘transcendent concours zonder wat niets tot stand komt’ (PEII, 321). Te denken God niet nodig te hebben, of hooguit als begin, en verder los van God te staan, is een (cartesiaanse) denkfout waar volgens Blondel Augustinus al tegen heeft gewaarschuwd.⁴⁵⁶ In zekere zin hebben God en de mens elkaar dus nodig. Zo goed als God de mens schiep, zo schept de mens ook God, omdat, zoals Blondel toonde in zijn denken over het trinitair leven, beiden in liefde de ander doen ontstaan.

Het lijkt erop dat Blondel op rationele gronden het goddelijke enerzijds als een factor van het denken ziet: het voor het denken absoluut noodzakelijke, maar niet affirmeerbare; en dat hij het anderzijds op praktische gronden, wat niet zonder redelijkheid is, ziet als een geopenbaard mysterie, dat wel affirmeerbaar, maar filosofisch niet denkbaar is. In beide gevallen mist het denken zijn doel, maar door beide zienswijzen op elkaar te betrekken, wordt iets zichtbaar wat vanuit het filosofisch denken alleen onzichtbaar was gebleven. Precies die onderlinge samenhang van de beide wegen is wat Blondel in zijn twee benaderingen binnen de tetralogie beoogt, zo hebben we in het hieraan voorafgaande gezien.

In dit voortgaande denken van Blondel wordt de nabijheid van God bespeurbaar, maar de affirmatie daarvan, hoezeer die voor de hand ligt, is onmogelijk, en het ontkennen ervan ook. We kunnen dus niet zeggen dat dit de levende God ‘is’, want wat we dan zeggen is niet meer dan een verklaring vanuit menselijk denken, die filosofisch niet houdbaar is; en ook kunnen we niet zeggen dat dit God niet ‘is’, omdat dat evenzeer slechts een menselijke verklaring is. Maar we kunnen ook niet ontkennen dat zich iets heeft aangediend.

Met de vaststelling dat het alsmaar voortgaande zoeken een allogeen initiatief bloot kan leggen, zijn we wel weer een stapje verder, maar de vraag of de God die in het denken verschijnt de God uit de openbaring is, is nog steeds niet beantwoord. De ontwikkelingen in het probleemveld van de samenhang tussen denken en geloven en van het verschijnen van God in het denken, blijven gaande, en wel door het simpele

saturé’ (zie 3.1).

⁴⁵⁶ M.B., *La Pensée*, Vol. II, 1948², pp. 285 en 319 (zie het slot van 2.4.2).

feit dat de vraag steeds gesteld en bedacht wordt. Niet stoppen zal Blondel herhaaldelijk uitroepen, ‘ἀνὰγκη μὴ στήναι’ (PeI, 251),⁴⁵⁷ maar: ‘ad infinitum! ad finem ultimum!’ (Ee, 221). Blijkbaar moeten we het verschijnen van God niet zozeer zoeken in de vorm van een afgerond feit (hetzij in gedachten, hetzij in openbaring), maar in het alsmaar voortgaande initiatief tot het denken zelf, want daarin stuit het filosofisch denken op een initiatief dat niet van het denken zelf afkomstig is, maar erin binnenvalt. Kennelijk is ons denken over God ‘efficace’.⁴⁵⁸

Maar is ‘wat werkt’ ook ‘werkelijk’? Kan dit coöperatieve element dat een verwijzing bevat naar het goddelijke, op een of andere wijze gekend worden? Het verschijnt immers in samenhang met het menselijk initiatief.

Geen bemiddelaar, geen sprong

Blondel bekritiseert een te snelle koppeling tussen de metafysisiek, het absolute en de geopenbaarde God, maar de ontkenning daarvan is ook niet wat hij bepleiten wil. De kwestie blijkt veel complexer, ook al omdat inmiddels duidelijk is geworden dat wat filosofisch geen bevestiging heeft gevonden, daarom nog niet al het filosofisch bestaansrecht heeft verloren.

Hier betekent het dat het aan de mens absoluut transcendente verschijnt in het aan de mens immanente, zonder het transcendente karakter te verliezen. Maar hoe dat te denken?

Blondel probeert daarom in de trilogie tussen de klippen door te denken en de eigenheid van beide posities intact te laten. Hij zoekt niet een derde weg of een synthese, maar een verbinding, een communicatie tussen beide posities, zonder die te veranderen of in elkaar te schuiven. Hij doet dat door de diepere laag aan te wijzen waarop beide zijn gebaseerd.⁴⁵⁹

Hoewel het goddelijke van een totaal andere orde is, is die orde geen theoretisch construct, maar een waarheid waarin je kunt wonen en ondanks alle discontinuïteit verblijf kunt houden (Blondel wijst op het psalmwoord ‘habitare’, PeII, 294). Het is geen inzicht dat je kunt gebruiken, maar een waaraan je je kunt onderwerpen (PeII, 281), waarvoor je je kunt openen zonder dat de rede de controle verliest (PeII, 317).

Er is blijkbaar geen vaste verbinding — dat is filosofisch onmogelijk — maar er is wel een transformerende, dynamische beweging gaande tussen wat fundamenteel

457 Aan Aristoteles’ uitdrukking waarmee die het zinloze doorgaan een halt wilde toeroepen, voegt Blondel een ontkenning toe (zie M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1934, pp. 171/172); een typerende uitdrukking van Blondel waar Boey terecht op wijst in zijn, *Blondels metafysica van de wil*, 2001, p. 323 n.

458 Een in de tetralogie veel voorkomende term. Daarmee verband houden ook de termen ‘théandrique’ en ‘déification’.

459 Een algemeen principe in Blondels werk dat hij heeft uitgewerkt in zijn *L’Illusion idéaliste* (1898).

verschillend is: tussen het denkbare denken van eindige mensen en de noodzakelijke absoluutheid van God die ondenkbaar blijft; en ook tussen die absolute en onkenbare God en de God die de openbaring ons leert, bevindt zich een verband dat we slechts partieel kennen. Maar in dat complexe mysterie kunnen we wel verblijf houden, en we kunnen er een persoonlijke relatie mee aangaan.

Het denken van Blondel ademt vanaf het begin een fascinatie voor de verbinding tussen het bestaan van verschillende bestaansorden. Bij Leibniz, in diens vinculum-theorie, vindt de jonge Blondel daarvoor al een aanwijzing, namelijk over hoe een substantie vanuit zichzelf verbonden kan zijn met een geheel andere substantie en toch zichzelf blijven.⁴⁶⁰ Hier, in onze vraag naar de verhouding tussen denken en geloven, is een soortgelijke verbinding aan de orde. Filosofisch kan Blondel die niet doorgronden, maar hij vindt, zo hebben we gezien, in het denken zelf en in de voortgaande handeling een weg. In het handelen vindt hij een verbindende wording, die dat wat is en dat wat wordt of worden kan in een continuüm (*chaîne*, *vinculum*) bijeen brengt. Het zijn deze twee polen, het reële en het gedachte ideaal, die de filosoof actief bijeen moet houden (*tenir les deux bouts de la chaîne*, naar een citaat van Bossuet in Ex, 105). Op verschillende plaatsen laat Blondel zien dat die koppeling in de handeling (*l'action*) gerealiseerd wordt: het is de handeling die dient als het scharnier in iedere onderneming van een integrale filosofie (AcI, 27), als een '*trait d'union*'⁴⁶¹ tussen denken en realiteit (AcI, 127), als de substantiële verbinding (*lien substantiel*, AcII, 184) en als de universele verbinding (AcII, 535) die opent naar het nog groten-deels onvoorzienbare (AcII, 143). De handeling bemiddelt de integrerende '*ascension*'.

Die verbindende dynamiek noemt Blondel herhaaldelijk '*ark van het verbond*' (AcII, 387) of '*agent de liaison*' (PeII, 292). Daarmee krijgt die het karakter van een zelfstandig zijnde. En vanuit de andere kant geredeneerd (niet van rede naar geloof gaand, maar de omgekeerde weg), vanuit de hypothese van de bovennatuurlijkheid en vanuit het geloven, kan worden ingezien dat die zich realiserende en integrerende verbinding gelegen moet zijn in het wezen van het scheppende woord, Christus zelf. In het geloof krijgt die verbindende dynamiek een gezicht, een persoonlijkheid en wordt die bemiddeling een bemiddelaar die ons naar het goddelijke voert, maar filosofisch is dat niet vast te stellen. Blondel ontkent dus niet de functie van een dynamische bemiddeling (die het immanente opstuwt naar het transcendente), maar evenmin bevestigt hij filosofisch die rol van bemiddelaar (die het immanente in de transcendentie binnenvoert) en ook geeft hij er niet de status van het zijn aan. Daarom maakt hij hier een precies onderscheid. De handeling schiet immers steeds tekort en dus is de koppeling die de handeling tot stand brengt eindig en nooit definitief, en zal die steeds opnieuw gelegd moeten worden:

⁴⁶⁰ Zie 2.3.3 en 2.4.3.

⁴⁶¹ M.B., *L'Action*, 1893, p. 472.

Niets laat zich denken of doen dan met de hulp van een onzichtbare verbinding (agent de liaison) en het is altijd nodig uit te leggen (...) wat er aan bestaan en aan begrijpelijkheid is in elk worden, in elke waarheid en in elk vruchtbaar leven. (PeII, 292)

Die verbinding moet filosofisch gezocht worden in de levende beweging en in het veranderlijke, eerder dan in het geklasseerde en het gefixeerde.

Op dit voor onze vraagstelling cruciale punt toont zich opnieuw de moeilijkheid van de dominante lezing. Daarin probeert men deze verbindende functie in de persoon van de alles bemiddelende Christus⁴⁶² ook filosofisch te 'reïficeren' ondanks de uit de filosofische bezorgdheid gegeven waarschuwingen van Blondel om die verbinding niet te fixeren, noch daarin filosofie en geloof te verhaspelen, maar dat alles juist nauwkeurig filosofisch te ontleden. In zijn persoonlijke geloof ziet Blondel hier een belangrijke betekenis voor Christus, daarvan getuigen zijn geloofsuitspraken, maar in zijn filosofie gaat hij niet zover.⁴⁶³ Filosofisch gezien kunnen we alleen vaststellen dat de handeling iets toevoegt aan het fenomeen waarop het betrekking heeft: het stoot het fenomeen op in de normativiteit en de 'ascension'.

In zijn filosofisch werk bewaart Blondel tussen beide standpunten dan ook steeds een onderscheid en hij kan dat onderscheid niet loslaten, op straffe van het verlaten van de filosofie. Daarmee is niet gezegd dat de bemiddeling, of de daarin geopenbaarde God, geen rol zou spelen, maar alleen dat in de filosofie de vastlegging van die bemiddeling in een zijnde, zelfs een verpersoonlijking daarvan (in Christus), op basis van wat we nu weten niet mogelijk en dus onjuist zou zijn.

Blondel stuit hier dus weer op de oude problematiek van het 'vinculum': noodzakelijk moet er een verband zijn, maar wat is de relatie tussen de twee verschillende orden? Kan die wel 'zijn'? En kan die worden gedacht? Precies dit probeert Blondel te onderzoeken, zonder toe te geven aan de spontane neiging om de in geloof aanvaarde oplossing in de filosofie binnen te voeren, noch aan de filosofische verzuchting dat het onmogelijk is.

Als filosofisch de bemiddeling problematisch is, is een andere oplossing misschien wel adequaat: misschien is er om God te bereiken zoiets als een 'sprong' nodig (PeII,

462 Favraux, die we op dit punt al eerder ontmoeten (zie noot 319), heeft in zijn proefschrift *Une Philosophie du médiateur* (1987) de wording van Blondels denken over de 'médiateur' beschreven en diens denken zelfs gekenmerkt als een 'philosophie du Médiateur'. In zijn op dit punt toonaangevende studie legt Favraux de nadruk op Blondels vereenzelviging van de God van de openbaring met de 'Médiateur'. We moeten echter stellen dat Blondel wel de gelovige behoefte erkent om aan een 'médiateur' te denken, maar dat hij dat onderscheidt van de filosofische argumentatie (bijv.: M.B., *L'Action*, Vol. II., 378). De lezing van Favraux vertoont de kenmerken van de dominante lezing (zie 2.1.3) en houdt ook geen rekening met de specifieke aanpak van de laatste trilogie (zie 2.4.4.1).

463 In tegenstelling tot bijv. Tilliette, die de handeling en Christus in zekere zin gelijkstelt: '(...) le vrai nom de l'Action c'est le Christ.' (Xavier Tilliette, *Préface*, 2006, p. 21).

269), zo lijkt Blondel Kierkegaard te citeren. Hij lijkt dat te doen wanneer hij zoekend naar de rede, vanuit het geloven zijn laatste trilogie schrijft. Daar lijkt het alsof hij na de grote trilogie een overstap heeft gemaakt. Dat is echter niet het geval, zo hebben we gezien. Een sprong veronderstelt het volledig loslaten van een oude positie en dat is niet wat Blondel doet. Hij houdt vast aan wat hij in de filosofische analyse van de trilogie heeft gevonden en waagt in de kleine trilogie een experiment om te zien of dat een nieuw licht werpt op wat bereikt was. Een sprong zou Blondel filosofisch niet bevredigen. Die is te irrationeel. Hij wil juist de redelijke aansluiting onderzoeken tussen de twee werelden en de te overbruggen ruimte doorgronden. In de mate waarin we niet het echte inzicht hebben en filosofisch de verbinding niet kunnen leggen, zullen we om de werkelijkheid te bevatten ons moeten overgeven aan andere bronnen buiten de filosofie, een overgave dus aan het niet-rationeel weten. Dat is volgens Blondel echter niet een sprong, en zeker niet een sprong in het duister, maar het gewaarworden van een perspectief waar de filosofie ons op heeft voorbereid en waaraan we ons in geleidelijkheid kunnen overgeven (PeII, 333/334). God is niet aan de overzijde van een sprong, maar een 'lamp voor de voeten'. Hij is niet aan de andere kant, maar hij komt naderbij als wij in zijn richting bewegen, niet in onze positie in tijd en ruimte, maar in de opgaande beweging van de handeling en in het initiatief van het bewegen zelf. Er gebeurt dus iets. In die gebeurtenis van de handeling raakt de mens betrokken in een opgaande beweging, zo hebben we in het schema getoond,⁴⁶⁴ en is er een samenwerken met God aan de orde en een transformatie die de mens dichterbij God brengt. Blondel legt dat bloot in het menselijk denken, dat het karakter heeft van een kalme passage naar het spirituele leven. Maar daarmee bewegen we ons van binnen de filosofie naar haar grenzen, want de stap kan nog wel in de filosofie bestudeerd worden, maar het doel van die stap niet meer.

Een interessant voorbeeld daarvan treffen we aan op het einde van het eerste boek over het denken (*La Pensée*, vol. I). Daarin schetst Blondel een vergezicht. Hij waarschuwt dat er nog vele vragen moeten worden opgelost, maar hij meent in zijn werk een gedachte te herkennen die Augustinus al uitte over de menselijke zelfkennis, namelijk: '(...) om zichzelf te kennen en tot zichzelf te komen, om van zichzelf naar zichzelf te gaan, is het voor een mens nodig om "via God te gaan" ' (PeI, 151).

Blondel beëindigt meteen deze dagdroom, want die past niet in zijn strenge filosofie, om zich vervolgens tot zijn eigen methode te bepalen en over te gaan tot positief vaststelbare constatering en noodzakelijke verbanden. Maar hij is er inmiddels van overtuigd dat juist door deze kennis de denkende mens naar een definitieve participatie streeft in de orde van de rede. En om de weidsheid te kunnen zien van die participatie die gelegen is in het oneindige hebben we God nodig. Maar: die bemiddeling via God is als een oriënterende dagdroom. Het is geen filosofisch gegronde

⁴⁶⁴ Zie 2.3.

gedachte. Heel zijn tetralogie, zo zou je kunnen stellen, is bedoeld om deze dagdroom uit te leggen en te onderbouwen. Hier zijn we in het hart van Blondels opvatting van het mysterie van God: hij heeft vermoedens en aanwijzingen dat er een bovennatuurlijkheid is, er is zelfs een noodzakelijkheid aanwijsbaar, en een uitwerking ervan in het denken, maar toch is de filosofische vaststelling van die hypothese niet mogelijk. Immers, Blondel benadert het denken over God in termen van absoluteitheid en oneindigheid; begrippen waar mensen niet aan kunnen voldoen. Zelfs het eindige volledig doordenken lukt ons niet.⁴⁶⁵

Op deze manier bereikt Blondel het filosofisch uiterste punt, maar de filosoof springt niet. In zijn filosofisch werk blijft Blondel binnen zijn filosofisch kader en waakt hij ervoor de stap erbuiten te zetten. De gelovige Blondel springt evenmin, omdat er voor hem een logisch en klaar verband ligt en hij in God het ware licht ontwaart waarmee hij zijn filosofie in een zekere overeenstemming ziet.

Het denken wordt als een kompasnaald aangetrokken door een absolute richting waarheen het zich beweegt (AcI, 460). God is dan te vinden in de richting die gegaan wordt, zonder dat het eindpunt te zien is (PeII, 317). Die richting is filosofisch waar te nemen door terug te kijken naar de afgelegde route, naar het spoor dat is getrokken, en dat eventueel en onder bepaalde condities in de vermoede richting door te trekken. Het doel wordt reëel voor ons doordat we ons erheen bewegen. Zonder de beweging zou het doel er niet zijn: het zijn volgt bij Blondel het handelen en zo kan hij zeggen dat de mens mede de schepper is van het uiteindelijke doel. En in de mate dat het doel goddelijk is, is de mens 'théandrique'.

De aanduidingen die we in onze taal vinden voor ons denken over God zijn slechts opstapjes (tremplin), richtingwijzers. Het denken dat tracht God te begrijpen, moet dus zeer zelfkritisch te werk gaan en zal nooit kunnen stellen dat het zelf het absolute, of zelfs God, heeft gevonden, noch dat de denkweg erheen de bestemming is. Hooguit kan in het in elkaar grijpen van dit alles gaandeweg de richting zich tonen waarin gezocht moet worden. Daarin is een sprong niet nodig.

Al met al wordt de aanwezigheid van God zekerder en wordt de verbinding tussen denken en openbaring filosofisch juist onzekerder, maar tegelijk ook waarschijnlijker.

'Privation positive' (στέρησις)

Uit het voorgaande kunnen we concluderen dat Blondel in zijn filosofie God gewaar wordt op twee manieren: hij beschrijft hoe de gedachte aan God verschijnt als de logisch noodzakelijke uiteindelijkheid van het menselijk denken en zijn, waarin de

⁴⁶⁵ Herhaaldelijk haalt Blondel de woorden aan van Bossuet die waarschuwt dat we niet in staat zijn volledig op de hoogte te komen van zelfs maar de minste van onze gedachten (M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 340).

mens het initiatief heeft en de rationele controle houdt, en hij beschrijft hoe God het denken binnenvalt als een richtinggevende gave, waarbij, menselijk gezien, het initiatief van de andere zijde komt, en waar de ratio slechts mee om kan gaan als met een rationele, volgens filosofische regels van het spel te onderzoeken hypothese. Het ligt voor de hand om beide verschijningswijzen op te vatten als dimensies van hetzelfde, en velen doen dat ook. Maar Blondel doet dat in zijn filosofische systematiek niet. Hij houdt bewust beide uit elkaar als opties waartussen gekozen moet worden. Voor Blondel is het dus niet de vraag of God in de filosofie een plaats heeft — dat lijkt hem namelijk noodzakelijk, want het deficiënte denken heeft het absolute nodig en dat kan alleen God zijn — maar wel: welke God is dat? En is de God van het denken, of de God die in het denken verschijnt en er als initiatief van buiten in binnenvalt, ook de God van de openbaring? Die vraag is op vele manieren ingekleed, maar nog steeds niet opgelost. Want elke keer als een gedachte over God zich voordoet, ontstaat er onmiddellijk een nieuwe vraag. Elk antwoord behoudt een deficiëntie waardoor het proces van het denken steeds doorgaat. Steeds is er iets wat bij nader inzien toch niet filosofisch aangeduid kan worden als de God van de openbaring. Blijkbaar was God een moment present in het denken, maar bij nader inzien toch niet meer. Alsof de God van de openbaring steeds maar weer ons roept (vocation) om zich te laten zoeken, maar verborgen blijft en zich alleen toont in de oproep, in de aanvang van het welwillend menselijk initiatief.

Op zoek naar de verbinding tussen het zichtbare en het niet-zichtbare heeft Blondel niet alleen de vinculumtheorie van Leibniz bestudeerd, hij noemt nog een andere mogelijkheid, namelijk die van de ‘privation positive’. Die weg heeft hij niet uitgebreid uitgewerkt, maar slechts af en toe betreden in fragmenten en in terloopse opmerkingen, en in het achtergelaten spoor verborgen aangeduid. We halen die ‘privation positive’ even naar voren omdat die voor de aansluiting bij het hedendaagse denken van belang kan zijn. Blondel schrijft:

Het is daarom dat een doctrine van de geest vooral de lacune moet verhelfen, het gat, om zo te zeggen, dat in het intiemste van ons zelf de elementen van het denken uiteenlegt. De meesters van het innerlijk leven hebben unaniem de nadruk gelegd op de leegte die in het centrum van de ziel ontoegankelijk blijft voor onze blik en voor ons handelen, alsof er in ons een plaats is die bezet is door een ander dan wij en die gereserveerd moet worden en teruggegeven aan de enig ware Geest, waar alle licht uit voortkomt, zonder dat we direct die lichtbron (foyer) kunnen zien. De conclusie van een studie van het denken moet dan ook niet meer zozeer een kunstmatige en misleidende vulling zijn, als wel een ontruiming, als men dat kan zeggen, van iedere vooronderstelling, als een instemming analoog aan Augustinus’ uitspraak toen die zei dat de ergste fout die vermeden moet worden is: te denken dat onze menselijke ideeën van zichzelf helder en solide zijn, want in het geval van het

idee van God zou die, teruggehouden in onze metafysische concepten, niet meer zijn dan een gecanoniseerd idool. (PeII, 319)

Met andere woorden, hoewel God nodig is voor ons denken, is hij niet wat wij over hem denken, wijkt hij dus in onze concepties — en precies in dat wijken zou wel eens een grote waarheid te vinden kunnen zijn. Eerder had Blondel al geschreven:

Als God alleen dat was wat we van hem begrijpen en als onze affirmatie hem niet zou kunnen plaatsen dan volgens haar eigen concepties, dan zou hij werkelijk niet zijn. (PeI, 177)

In deze citaten zegt Blondel meer dan dat God door ons niet gedacht kan worden. Hij stelt dat in het denken dat God conceptualiseert deze op datzelfde moment niet meer in dat concept vervat is. In een ruimtelijk beeld voorgesteld — iets waar Blondel voor zou waarschuwen, maar we doen het hier toch omdat hij het op dit punt ook zelf deed — zou je kunnen zeggen: er is nog wel een plaats, maar die is leeg, het is een opening.

Om hier wat meer duidelijkheid te krijgen, doen we een beroep op een gedachte die Blondel zowel in de voorbereiding van zijn dissertatie als in de conclusie daarvan formuleerde, vervolgens in zijn cruciale interventie uit 1900 uitwerkte en in de trilogie herhaalde,⁴⁶⁶ namelijk die van de 'privation positive'. Deze gedachte, die Blondel ontleent aan Aristoteles' 'στέρησις' (privatie, letterlijk: wegneming), steunt op het principe uit de logica dat in een conclusie van een redenering de tegenwerpingen, die deel uitmaakten van een overweging maar die in het uiteindelijke besluit het onderspit hebben gedolven, beschouwd worden als onjuist of als niet bestaand.⁴⁶⁷

Dit logisch principe gaat volgens Blondel niet op ten aanzien van de wil, het morele leven en de handeling. De wil, als conclusie van een afweging, maakt geen volledig einde aan datgene wat tegenover die wil stond. Het niet gewilde blijft, hoewel weggenomen in de handeling waar uiteindelijk toe wordt besloten, in een soort restvorm aanwezig. Volgens de uitleg die Simone D'Agostino geeft van Blondels begrip στέρησις is de privatie driedig: de niet uitgevoerde handeling verliest zijn in bestaan komen, de gekozen handeling verliest zijn neutraliteit, want die is immers tegengesproken, en ook het doel is niet meer wat het aanvankelijk, vóór de tegenspraak, was.

466 Respectievelijk: M.B., *L'Action*, 1893, pp. 470-474; M.B., *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, 1903; M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 468 v. (excursus 23).

467 In zijn *Metafysica* in boek Λ ontvouwt Aristoteles zijn gedachten over een logische redenering of uitspraak waarin aan een substraat (bij Aristoteles de materie) een vorm wordt toegekend, met tegelijkertijd een afwijzing van een daaraan contraire vorm. Deze afgewezen vorm heeft bij Aristoteles geen 'zijn' omdat in een ware uitspraak geen tegenstelling kan bestaan. Zie Simone D'Agostino, *Privation positive*, 2003, p. 215 v.

Het substraat verandert, transformeert, en heel de situatie ondervindt de gevolgen.⁴⁶⁸ Zo is wat uiteindelijk niet gewild werd niet zonder bestaan. Het heeft een reëel effect. Daarom pleit Blondel ervoor om de logische realiteit te verruimen en een bepaald positief bestaansrecht te geven aan datgene wat niet gewild, niet gekozen of niet gerealiseerd is. Zodoende verkrijgt Blondel zicht op een meer uitgebreide logica en een meer geïntegreerde realiteit.⁴⁶⁹

Dit principe kan worden toegepast op het vraagstuk van de verschijning van God in het denken. God en het goddelijke geven immers een richting aan het denken door iets wat voor het denken niet te kennen, maar op een bepaalde manier wel reëel is. Het denken leek het goddelijke te kunnen vatten in een concept, maar dat bleek ijdele hoop. Het concept toonde waar gezocht moet worden, maar het gezochte laat zich niet vinden. Elke keer moet worden vastgesteld — en Blondel doet dat ook voortdurend — dat wanneer er iets van God gezegd wordt, God niet meer voldoet aan die beschrijving: God is van een andere orde. Maar het denken is er wel door beïnvloed. Ook het goddelijke wordt er anders van, in welke geringe mate dan ook, omdat nu blijkt dat dat iets niet is wat we voorheen niet kenden. Het goddelijke wordt op een bepaalde manier door het denken mede in het bestaan geroepen en het onttrekt zich er ook weer aan. Een aspect van het goddelijke is dus deze tijdelijke en indirecte weggenomen positiviteit.

Deze vroege gedachte over de positieve privatie werkt Blondel in zijn latere teksten niet verder uit, maar hij herneemt dan wat hij al eerder schreef. In zijn latere werk wijst hij wel naar literatuur van mystici die iets soortgelijks op het spoor zijn, iets wat wezenlijk is, maar ongrijpbaar. Zo verwijst hij bijvoorbeeld naar Pascals 'entre-deux' (PeII, 402), naar het 'nada-todo' van Johannes van het Kruis (PeII, 333), en naar 'de gesluierde gast' van Augustinus en Bernardus (Ee, 14; PeI, 340). Dat betekent dat er in de bestudering van Blondels denken over God voorzichtig met deze ideeën moet worden omgesprongen: er zijn geen harde conclusies mee op te bouwen, er zijn hooguit aanwijzingen.

Deze 'positieve privatie' legt dus drie aspecten bloot, die voor een goed verstaan en positioneren van Blondels denken van belang zijn en die de elementen van een verantwoorde lezing (zie 2.2.3) nog onderstrepen.

Het eerste aspect is dat in elk van die 'gepriveerde' aanduidingen God in zijn geheel aanwezig moet zijn, maar in een uiterst klein deel, feitelijk alleen in een negatie,

468 Simone D'Agostino, *Privation positive*, 2003, p. 218.

469 In Blondels woorden; '(...) alle bewegingen hebben een tegenbeweging tot gevolg. Niets is méér van belang in alle studie van de menselijke handeling dan deze solidariteit van wat men doet met wat men niet doet. Geen handeling die niet ook de tegenstrevingen opneemt en die niet ook een systeem vormt zowel met de overwonnenen als met de overwinnaars: de motieven die voor het denken tegengesteld zijn, blijven solidair in de handeling.' M. B., *L'Action*, 1893, p. 472.

kenbaar is: ‘das Ganze im Fragment’.⁴⁷⁰ Dat kan ertoe leiden dat een lezer die een eerste inzicht verworven heeft al snel denkt Blondel begrepen te hebben; maar we hebben al gezien dat wie slechts een deel van Blondels werk leest, het risico loopt tot een te snel en te geborneerd oordeel te komen. Zo veel mogelijk van de elementen uit Blondels oeuvre moeten worden samengebracht om achter de begrippen en tussen de regels een enigszins vatbaar geheel te ontwaren van Blondels denkbeelden aangaande God, van een God die zelf reëel aanwezig is, maar filosofisch verborgen blijft, want: niemand ziet God zonder te sterven.⁴⁷¹

Dat leidt onmiddellijk tot het tweede aspect. Blondel ontwikkelt in die vele ‘fragmenten’ een beeldentaal waarin de betekenis van een element slechts zichtbaar wordt wanneer dat tussen andere elementen wordt geplaatst. De betekenis van één geïsoleerd element levert onvermijdelijk illusie en idolatrie op, maar vele elementen samen vormen, naar een beeld van Blondel, een symfonische harmonie, een klank die boven de optelsom van tonen uitstijgt, maar waar een mens geen einde aan kan maken. Blondel voltrekt een denken dat de betekenis van een element niet ontleent aan de objectieve essentie ervan, of aan de verhouding van een subject tot zo’n element. Met andere woorden: hier gaat het niet om een (waarnemend) subject ten opzicht van een (waargenomen) object, maar om de verwijzing naar een geheel, naar een (noëtische) dimensie die over het (pneumatische) particuliere heen reikt,⁴⁷² maar er toch volledig mee verbonden blijft.

Het derde aspect is dat God alleen in een context kan worden aangeduid, een context namelijk waarin een concept vigeert dat op een ontkenning stuit. Daarom treffen we in Blondels werk veel uitdrukkingen aan die God negatief omschrijven (onmetelijk, onvergelijkbaar, onbereikbaar). Die ontkenningen ontkennen niet het bestaan van God, maar zijn kenbaarheid: wat God is weten we niet, schreef Thomas al. De uitwerking van deze benadering, die kort gezegd een bevestiging van God zoekt in het (menselijke) niet-kennen, wordt wel negatieve theologie genoemd. Blondel maakt op het hier besproken punt (privatisation) van die aanpak methodisch enigszins gebruik, omdat er voor hem een presentie blijkt te zijn die weliswaar niet positief bevestigd kan worden, maar niet niet-bestaand ‘is’, in niets toch ‘is’, die steeds en onveranderbaar en als onmogelijk positief te duiden toch zijn invloed doet gelden,⁴⁷³

⁴⁷⁰ Naar de titel van een boek uit 1963 door een leerling van Blondel, Von Balthasar.

⁴⁷¹ Zie noot 414.

⁴⁷² In M.B. *L’Action*, Vol. II, 1937, p. 455 stelt Blondel zijn begrippen ‘noëtisch’ en ‘pneumatisch’ voor als alternatief voor ‘subject’ en ‘object’ (zie 2.3.1).

⁴⁷³ Blondel toont hier de invloed van de teksten van Dionysius de Areopagiet op wie de traditie van de negatieve theologie wordt teruggevoerd. Dionysius legde eveneens grote nadruk op de onkenbaarheid van, en op de vereniging met God en zag de zuivering als een eerste stap op weg naar God, naast ook een opstijgende weg middels goede werken. Toch is Blondels benadering niet in zijn geheel als negatieve theologie aan te duiden, omdat het hier slechts een deel van zijn benadering geldt, zoals we hebben gezien in 2.4.4.1. Een soortgelijke visie op de negatieve theologie

en die door het denken mede in het bestaan wordt geroepen. Maar men kan niet vaststellen dat in deze of gene uiting 'God is'. Dat, zal Blondel zeggen, is idolatrie.

Het lezen van Blondel vraagt dus ook aandacht voor wat er tussen de regels staat als de beschrijving van iets wat zich niet beschrijven laat. In het kleinste detail, zelfs in het niet bestaande denkt Blondel dus de hele betekenis en de gehele samenhang mee. Wat Blondel (filosofisch) zeggen wil, maar niet zeggen kan,⁴⁷⁴ krijgt vorm door een complex web van verbindingen en betekenissen tussen de regels door die een samenhang voortbrengen, die reëel maar voor de rede ongrijpbaar is. Daarom is zijn werk niet goed samen te vatten. Blondels denken lijkt eerder aansluiting te vinden bij wat later het structuralistische denken zal heten en dat pas in de jaren na zijn dood tot ontwikkeling zal komen, dan bij het subject-objectdenken dat in Blondels dagen steeds indringender van zich doet spreken, maar waarvan hij zich consequent afkeert, zoals ook later Merleau-Ponty zal doen.

Met deze gedachte over wat wezenlijk is, maar weggenomen, beoogt Blondel hetzelfde als wat we hiervoor hebben geconstateerd rond het dynamisch en flexibel maken van het denken en het zijn, rond de rationele transformaties en de beweging, rond initiatief en binnenvallen: Blondel zoekt het onveranderlijke dat aanwijsbaar blijkt, maar onzichtbaar; dat bestaat, maar niet 'is', en dat zich consistent in de voortdurende verandering van de handeling toont:

... Mijn vooropgezette bedoeling is geweest te tonen dat, midden in het relatieve en voorbijgaande waarin ons denken en ons willen lijken te zijn ondergedompeld, er ook permanentie en consistentie is, dat aan dit relatieve als zodanig een zekere soliditeit geeft, hoe zwak dat ook lijkt, en die de toepassing van een eeuwig en absoluut oordeel in ons leven rechtvaardigt ... (Ee, 481, puntering door Blondel)

Maar toch: elke nieuw gevonden positieve aanwijzing zal hij weer onder kritiek stellen, om telkens het zijn van God van een andere orde te verklaren. Blondel stopt niet (pas s'arrêter), want zijn ambitie reikt verder dan alleen het idee van God of het zijn van God. Het is existentieel: verschijnt God ook in dit denken, en is dat de God van de openbaring? Voor een antwoord op die vraag hebben we weinig meer in handen dan een volgehouden vraag. Blijft er dan niets over dan de niet stoppende 'action' en de alsmaar doorgaande 'étude' daarvan? Is er dan geen filosofische weg naar de levende God van de openbaring?

Blondel wijst erop dat er wel een aanwijzing van God overblijft, namelijk een tracé (elders spreekt hij van 'vestige', spoor). Gaandeweg toont zich een vermoeden,

zullen we nog tegenkomen bij Marion (zie noot 557).

⁴⁷⁴ Hier wordt de moeilijkheid duidelijk die Blondel ervoer bij het geven van een antwoord op Berger (zie 1.2.1.3 *Een ander denken?*).

vervolgens blijkt dat weliswaar onjuist, maar er blijft iets achter: hier vindt niet de toe-eigening plaats van een betekenis, maar het verlies ervan, en daarin wint een ander aspect aan betekenis enzovoort, zoals het ook al gedurende het gehele proces gaat waarin we proberen Blondels denken over God te analyseren.⁴⁷⁵

Hoewel de pogingen niet het gestelde doel bereiken, vormen ze samen wel een tracé dat de objectieve concretisering is van een richting, maar dat niet het doel zelf is.

Blondel spreekt dus steeds over God, op basis van de gewaarwording in het denken, die zich in het voltrekken van een zoekend denken, van een gewilde handeling, alleen beschrijven laat als een onderliggende, maar onbenaderbare structuur die alles actief samenbindt (unité) en die slechts aanwijsbaar is in een samenstel van aanwijzingen die van een andere orde zijn en die weer uit het gezichtsveld verdwijnen zodra er een vaststelling wordt gedaan.

Want tot hier voeren al de waarheden die we tijdens onze kustvaart hebben verzameld ons niet verder naar de goddelijke haven dan een op een kaart getekend tracé. Maar dat tracé, punt voor punt en dag voor dag uitgestippeld op de kaart van de oceanen, biedt ons niet de werkelijke beschutting van de veilige haven. (PeII, 329)

Al met al kunnen we zeggen dat de positieve privatie wederom niet het laatste antwoord is. Maar het brengt wel een aanwijzing boven water: tussen alle overwegingen door weeft Blondel een web van samenhang der dingen: hij accepteert tegenstellingen niet als gegeven en zal op zoek gaan naar de verbindende lagen eronder; alle stappen die hij zet, doen ertoe en geen enkele kan worden overgeslagen, hoeveel mogelijkheden en afwijzingen zich ook aandienen; en alles wat niet meer is, is er toch ook op een bepaalde wijze; de gehele geschiedenis doet er toe en niets kan worden teruggedraaid.⁴⁷⁶ Blondel probeert dat alles bijeen te houden in zijn 'integrale filosofie'. In zijn speurtocht naar de verhouding tussen denken en geloven, heeft Blondel nog steeds niet de God van de openbaring filosofisch kunnen denken, maar hij ziet wel de nabijheid ervan steeds duidelijker.

475 Het is dit karakter van de alsmaar doorgaande studie dat ook Jean Leclercq in zijn benadering aanraakt maar niet uitwerkt. Blondel bouwt volgens hem een studie op, een 'dynamische hermeneutiek' (in 3.2.2 zullen we zien dat dat een problematische uitdrukking is), die een overdaad aan zin oplevert in de handeling waarin die wordt voltrokken. In de studie daarvan verschijnt het idee van God, en dat is, stelt Leclercq, de kern van Blondels 'action' ('Welnu, het is een feit, het idee van God betreft niet de affirmatie van het denken, maar het logische middelpunt van de handeling', Jean Leclercq, *Du Dieu qui vient à l'action*, 2002, p. 436). Leclercq merkt wel die doorgaande beweging op, maar beperkt zich tot het daarin tevoorschijn komende idee van God.

476 Een gedachte die Blondel mede aan Bernardus ontleent, vgl. P. Henrici, *Wanneer zal Hij wederkomen?*, 2012, p. 6.

2.4.4.3 *De 'éclat' van het verdwenen verschijnen en de gave van het geloofsinzicht*

Na veertig jaar reflecteren (tussen *L'Action* uit 1893 en de nieuwe versie uit 1937) heeft Blondel naar eigen zeggen niets anders te bieden dan het uitzicht op een alsmaar doorgaande en voortgaande beweging, en de geruststelling van een oriëntatie die niet anders is dan een continue schepping (ACII, 400).

Blondel laat de benadering vanuit de rationele filosofie niet los, maar voorziet die van een kompasrichting, verkregen op aanwijzing van een geloofsvisie, om het denken vervolgens op zijn eigen kracht in die richting verder te ontwikkelen. Gaandeweg merkt hij hoe de integraal benaderde realiteit zich verruimt binnen de logische kaders van de filosofie. Die voortgang is vanuit één kant gedeeltelijk in kaart te brengen, maar voert ons niet met filosofische zekerheid tot aan andere kant, de geopenbaarde God. Als de levende God binnen dat inzicht tot ons komt, is dat geen filosofie, maar een gave van God. Het enige wat wij eigener beweging kunnen doen is, zoals gezegd, ons denken op die gave voorbereiden.

Al vanaf zijn dissertatie gebruikt Blondel hiervoor het beeld van 'de gesluierde gast'⁴⁷⁷ die onverwacht komt aankloppen; de nog afwezige aanwezigheid van iemand waarvan je niet kunt nagaan of die komt, laat staan wanneer. Vanuit Blondels interesse in de patristiek (hier vooral Augustinus en Bernardus) krijgt die presentie de aanschijn van een omhuld wezen, een bevriend persoon, iemand die je stil achter je voelt staan (PeI, 338), die je nog niet hebt gezien of kent, maar met wie wel een soort relatie mogelijk is,⁴⁷⁸ een gesluierde gast waarmee de mogelijkheden tot verbinding (in afwachting van het ontstaan van een reële relatie) door de filosofie onder bepaalde voorwaarden omschreven kunnen worden,⁴⁷⁹ en die een waakzaamheid, een attentie, vragen.⁴⁸⁰ Het is aan de (gesluierde!) gast om binnen te treden, waarna de filosofie niets anders kan doen dan haar taken hervatten. Op eigen initiatief en onder eigen voorwaarden stelt de filosofie zich open voor een inzicht afkomstig uit een andere

477 Een beeld dat in de nieuwe versie van *L'Action* overeind is gebleven. De versluiering verwijst naar 'deus absconditus' (M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴¹, p. 340).

478 In de eerste *L'Action* (1893) schrijft Blondel: 'Zonder de naam of de natuur ervan te kennen, kan men de nadering [van het 'unique nécessaire'] vermoeden en als het ware het contact ondergaan zoals men in de stilte van de nacht de passen hoort en men de hand raakt van een vriend die men nog niet herkent.' (M.B., *L'Action*, 1893, p. 340), maar in de nieuwe versie (1937) herhaalt hij deze bewoording niet. Daarin blijft het beeld van de gesluierde gast intact, maar verdwijnt de plastische tactiliteit uit de oude omschrijving (vgl. noot 319).

479 Blondel schrijft dat onder zeer bepaalde voorwaarden een gemengde filosofie mogelijk is die nadenkt over 'de mogelijke verbindingen wachtend op de reële relaties' (zie M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932, p. 167), maar dat is geen 'pure filosofie' (idem). Op deze verwarrende verwoording komt Blondel in zijn trilogie niet meer terug. Virgoulay verwijst ernaar, o.i. ten onrechte, als een aanduiding voor wat we de omgekeerde weg hebben genoemd (zie René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 144).

480 Vgl. de herhaalde oproep van Jezus aan zijn leerlingen: 'Wees waakzaam' (bijv.: Mc. 13,35; 1Kor. 16,13).

bron, voor het initiatief van 'iemand' anders en herneemt ze dan waar ze mee bezig was, wetend van de aanwezigheid en zich daarop oriënterend.

Deze relatie raakt niet echt aan de filosofische arbeid zelf die Blondel consequent probeert voort te zetten. Wel verandert het iets aan de totale situatie, aan de houding van de filosoof ten opzichte van zijn omgeving: er is een 'attente transnaturel' ontstaan, een verwachting, die openstaat voor een transformatie voor het moment dat God het geeft om zich te laten kennen.

Zelfs als de gave ontvangen is, dan is het nog maar de vraag of filosofisch vastgesteld kan worden dat God er 'is'. Filosofisch 'is' God er niet: hij kan geen zijnde zijn zoals we die om ons heen kennen, maar 'Is' (hoofdletter) op absolute wijze. Filosofisch kunnen er slechts aanwijzingen worden gevonden in een 'continu voltrekken', dat een opgaand proces (*élévation*) teweeg brengt. Daarin vormen zowel de noodzakelijke, maar negatieve vaststelling (God kan niet niet-bestaan), als de positieve 'attente' (met waakzame zekerheid uitzien naar de mogelijke komst), hoewel die onderscheiden zijn, voor Blondel in het denken een zekere eenheid, wanneer zich daartussen een '*élévation*' voltrekt. Door een gave (*don*) komt de in het denken bereikte positie tot een '*surcroît*': een overdadig, maar niet filosofisch bewezen besef van Gods aanwezigheid.

Maar, zoals gezegd: de filosofische arbeid gaat gestaag en onverstoord voort, 'ἀνάγκη μὴ στήναι'. De filosofie stopt niet maar houdt zich aan wat ze begrijpen kan en verbreedt zich in een eindeloze vermeerdering (*multiplication*) en verheffing (*ascension*). En hoewel we hebben gezien dat zij uiteindelijk verwijst naar een eenheid die niet een monisme is en die niet alleen is, maar in zich ook een veelheid vormt, aangeduid met 'het trinitair leven', moet de filosofie het stellen met die veelheid. Er blijft alleen een spoor over, een richting die zichtbaar is in de vele punten die zijn gepasseerd.⁴⁸¹ Het verschijnen van God is als het ware verspreid, versplinterd (*éclaté*) over de vele momenten van 'aanwezige afwezigheid' waaraan wij participeren en waarin de vraag naar de geopenbaarde God zagezegd oplost, homogeniseert, zoals we hebben gezien in Blondels conclusie van negende stap:

En omdat met dit idee van God zich in ons verstand het probleem voordoet van onze bewuste en vrijwillige participatie van alles wat we zijn aan alles wat er is, versplintert (*éclate*) de moeilijkheid om de aangeboren en niet te omzeilen wens te realiseren die vanaf het begin het denken optilt naar zijn uiteindelijke bestemming. (PeI, 180)

⁴⁸¹ Mogelijk dat Blondel hier reageert op het denken van Bergson over de tijd. Hij noemt het echter niet.

Aan het slot van de trilogie, aan het einde van de nieuwe versie van *L'Action*, schrijft Blondel, na de handeling van de mens in negen⁴⁸² concentrische golven te hebben uitgewerkt, een passage waarin hij een beschrijving geeft van hoe het gaan van de filosofische weg het religieuze geloof in perspectief brengt:

Als (...) de gewaarwording van het oneindig progressieve karakter van het menselijk streven naar de goddelijke transcendentie — die hij aanwendt zonder die ooit te bereiken — in onze bestemming een behoefte inbrengt om zich meer en meer intiem met God te verbinden, dan is deze poging gedoemd nooit te slagen. Want het soort uitkomst dat ze impliceert, bestaat uit een steeds levendiger bewustzijn van de onzinnigheid die er in bestaat dat een eindig denken en een contingent zijn pretenderen het oneindige uit te putten en het absolute te bezitten. In de mate dat de geest rekenschap geeft van een dergelijke onvergelykbaarheid, blijkt de afgrond dieper; en het nederig toegeven van een onmacht geeft bij uitstek blijk van een religieuze aanleg. (...)

Welnu, om deze gevoeligheden te realiseren, om deze aanleg van de wil gaande te houden, dient zich een hypothese aan zowel uit onze rede als uit onze ervaring: die van een aangeboden vervollediging, van een overdaad die om niet wordt verleend, zonder dat de menselijke natuur die afsmeekt, laat staan vereist, van een gave die niet afkomstig is van onze natuurlijke mogelijkheden. Die gave vult de aspiraties aan waar die mogelijkheden uit zichzelf niet in kunnen voorzien, en stelt die in staat tot het ontvangen, tegemoet gaan en aanwenden van die vervollediging, zonder daarom zichzelf te ontkennen. (AcII, 367)

Blondel geeft dus geen antwoord op de vraag naar de identificatie tussen de God van het denken en de God van de openbaring. Hij kan en wil dat filosofisch niet geven, terwijl het voor hem in het geloof geen probleem is. Maar hij ziet wel hoe beide benaderingen elkaar raken, want het geloof is nu juist de voortdurende overgave aan die onmogelijkheid, veelheid en afwezigheid, en daardoor worden een presentie en een eenheid mogelijk als een gave. Terwijl het denken nooit eindigt en de verbondenheid van alles wat we zijn met alles wat is steeds meer uitbreidt, kan die mogelijkheid (hypothese) steeds concreter worden, steeds plastischer en steeds overdadiger. In het denken dat is gericht op de openbaring ziet Blondel de 'éclat' van de filosofie die naar een 'surcroît' voert en waarin God zich tonen kan,⁴⁸³ ver voorbij een idee van God.

⁴⁸² Blondel geeft in de grote trilogie vaker een onderscheid in negen delen: hier negen golven, in *La Pensée* (1934) negen stappen, en in *L'Êtres et les êtres* (1935) negen aporieën.

⁴⁸³ In zijn geloof, buiten de filosofie, zal Blondel deze 'éclat' en deze 'surcroît' kennen als de liefde van God die zich meedeelt en de mens naar hem doet verlangen en, zoals bij het trinitair leven, tot wedergave bereid maakt.

Heel de tetralogie, eigenlijk heel het œuvre van Blondel, bestaat uit het rationele onderzoek naar de mogelijkheid van de verbinding, het vinculum, tussen natuur en boven-natuur en tussen de daaruit voortkomende samenstellende delen van het godsbegrip.⁴⁸⁴ Ondanks het fundamenteel verschil tussen de samenstellende delen, en ondanks de 'éclat' van de godsvraag, moet volgens Blondel de filosoof blijven proberen 'tenir les deux bouts'; het filosofisch denken zal nooit uit zichzelf stoppen (PeII, 73). Juist in de waakzame, afwachtede houding die de twee onverenigbare benaderingen bijeen probeert te houden en op elkaar probeert te laten inwerken, schuilt de 'esprit de la foi'. Door ondertussen 'met alles wat de mens is te participeren in alles wat is' kan er een verandering, een conversie optreden: het redelijk denken kan zich openen voor iets anders. Daar begint geloof (croyance en Dieu) waar iemand praktisch gewaar wordt God niet te kunnen bereiken dan wanneer die zich in liefde (charité) schenkt (don, PeII, 399/400); dat iemand Gods geest niet kan hebben, zonder eerst van hem te zijn (PeI, 328).

Dat betekent dat geloof een gave en een zich overgeevende houding behoeft. En hoewel de filosofie dat kan formuleren, kan ze er niet bij komen, omdat dat een inzicht vraagt dat niet uit de filosofie afkomstig is. Wel is dat inzicht in de filosofie voor te bereiden en kan de filosofie dat bestuderen. Blondel laat zien dat een mens de God van de traditie niet kan kennen op de wijze waarop hij de wereld kent, en ook dat de verschijning van God niet los van het menselijk kennen kan geschieden. De verschijning van het goddelijke kan alleen plaatsvinden in het denken 'in actu', een actie die zich bewust is van haar grens en haar voorbereidend karakter, en die door zich waakzaam te openen voor een gave haar grens verlegt. De situatie is dus oppositioneel: juist in de mate dat er over God gedacht kan worden, kan niet worden vastgesteld dat dat goddelijke de God van de openbaring is; en omgekeerd: in de mate dat de goddelijke genade het geloofsinzicht van de openbaring schenkt, is die vanuit het denken niet bereikbaar.

Het resultaat reikt filosofisch dus niet verder dan een voorbereiding van het denken in de hoop op het ontvangen van de gave van God, van de God die niet 'is' maar hooguit gerealiseerd kan worden in de handeling van de denkende mens als die in vrijheid voor die optie kiest. Het inzicht dat dat de God van de openbaring is, kan alleen door de goddelijke genade geschonken worden. Die stap wordt niet in de filosofie gezet, maar door het menselijk handelen, in de overgave aan de 'attente', immers: 'Wat een mens niet geheel en al kan begrijpen, kan hij toch ten volle doen.'⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Zo schrijft bijvoorbeeld ook Guitton, die van Blondel nog studieadvies heeft gekregen, in zijn inleiding op de uitgave van de correspondentie tussen Blondel en Wehrle: 'Maar Blondel zou niet, zoals Pascal deed, de God van Abraham en de God van de filosofen tegenover elkaar hebben gesteld: de bodem van zijn streven was deze te verenigen', Jean Guitton, *Maurice Blondel*, 1969, p. 12.

⁴⁸⁵ M.B., *Histoire et dogme*, 1956, p. 211 (ook in: OC, Vol. II, 1997, p. 440). In zijn *L'Être et les êtres* (1935) schrijft Blondel, naar een uitdrukking van Kant, dat het idee van de volmaaktheid voor ons niet zozeer een wijze van zien is (vue), maar een wijze van leven (vie) (p. 278).

Tastend en peilend blijft Blondels denken voor een mysterie staan dat slechts in partiële aspecten ontsluitend wordt, maar gaandeweg heeft hij wel een aantal aanwijzingen kunnen verzamelen, en door die op elkaar te betrekken, is er een ontwikkeling ontstaan.

Wat zich in de transnationale fase (transitie, transformatie) van het denken van Blondel afspeelt tussen deze twee antwoorden, die van het denken en die van het geloven, is niets anders dan wat Blondel voortdurend teweegbrengt tussen twee tegengesteldheden: hij laat zien hoe het bestaan van de een dat van de ander veronderstelt, en ook hoe er een nieuw gezichtspunt ontstaat wanneer gezocht wordt naar de diepere realiteit waarin beide tegenkanten tegelijk kunnen bestaan.

In de vernieuwde *L'Action* komt Blondel daarop terug wanneer hij stelt dat hij weliswaar veertig jaar door de woestijn heeft gedomd en aan het eind geen oplossing heeft gevonden, maar wel 'het beloofde land' (ACII, 400) in zicht heeft gekregen: er is tijdens de tastende zoektocht vol twijfels een richting duidelijk geworden, en ook is de gerustheid gevonden van de altijd voortgaande schepping, die de filosofie op uiterst rationele wijze navorst (ACII, 402), als 'philosophie intégrale', waarbij het (beperkende) epitheton 'christelijk' niet meer nodig is (ACII, 403). Dat inzicht is een gave die de mens gewaar kan worden wanneer hij zich tot het bovennatuurlijke laat roepen.

Aldus denkt Blondel de twee einden samen zonder ze te verbinden, want er is hier geen brug die een mens uit eigen beweging kan belopen. Zo wordt ook inzichtelijk wat Blondel bedoelde met zijn cycloïdale proces: de terugkeer op eenzelfde punt in een beweging die bijna ongemerkt een veel grotere in gang zet.⁴⁸⁶

De vraag of wat zich aldus aandient ook de God van de openbaring is, is dus filosofisch niet opgelost: het heeft er alle schijn van, maar het kan niet worden vastgesteld. Het is eerder 'leven en wil van de liefde' dan een zienswijze (Ex, 151). Wel is het inzicht gewonnen dat een dergelijke genadegave de samenwerking met de mens behoeft, want 'God redt ons niet zonder ons' (PCII, 129).

Al wat de denkende mens kan doen, is zich verwachtingsvol openstellen en zijn denken voorbereiden op het (eventueel) ontvangen van de genadegave die zijn transnaturaliteit definitief opheft door hem naar de bovennatuurlijke orde te roepen. Al doende zal hij gewaarworden dat hij niet alleen is, dat er, versluierd nog, een vertrouwde presentie nabij is, die zich doet gelden en hem de buitenfilosofische zekerheid verschaft dat de God waarvan hij een glimp heeft opgemerkt ooit volledig zal verschijnen en dat die het geven zal om dat te kunnen denken:

(...) het gaat om een noodzakelijkheid die allereerst hypothetisch is, want het schepsel blijft fundamenteel contingent en zijn wens naar God blijft moreel onvoldoende, gezien vanuit de rede zelf die Schepper en schepsel onvergelijkbaar acht.

⁴⁸⁶ Zie 2.3.2.

Maar zodra de liefde (charité) besloten heeft de mens tot de bovennatuurlijke orde te roepen, is er een concrete logica die een reële coherentie afdwingt. En, volgens de uitdrukking van Dechamps: ‘God is aan Zichzelf verplicht om zijn werk van goedheid niet halverwege achter te laten.’ (Pr, 37 n.)

Het bewuste denken heeft de mens nu eenmaal op sleeptouw genomen, en dus zijn we, naar een uitdrukking van Pascal, ‘embarqué’ (ACII, 39). Het consequent doordenken moet wel tot de positie voeren waarin het van Godswegen gegeven kan worden toegang te verkrijgen tot het bovennatuurlijke.

2.4.5 *Katholiek denken als de filosofie van het zoeken van en met God*

Wat is het gevolg van dit alles — van het verschijnen en binnenvallen van God in het denken dat we gevonden hebben met onze omgekeerd chronologische lezing, van de ‘éclat’ van de gewaarwording van God, een gewaarwording die zowel onvermijdelijk (indéclinable) is als ondoenlijk (impraticable) — voor de christelijke filosofie? Deze filosofie stelt immers dat het de God van de christelijke openbaring is die in Blondels denken bedoeld en gevonden wordt.⁴⁸⁷

2.4.5.1 *Denken en geloven na de ‘éclat’*

Blondel heeft weliswaar het traject van en naar God in de filosofie onderzocht, in een rationele inspanning zo ver als de filosofie kan gaan (ACII, 348), maar de inhoud van de bovennatuur kan de filosofie op zichzelf niet ontdekken (ACII, 522), laat staan vaststellen. Volgens Blondel moet dat de theologie doen. De filosofie kan de mens op weg brengen naar het idee van God, dat wil zeggen: hem laten inzien dat er iets ontbreekt — dat is zelfs de hoogste filosofische daad (Pr, 118) — en ze kan ook tonen wat die stap filosofisch betekent. Maar het zetten van die stap, met het leven en het hart, is niet aan de filosofie, dat kan de mens alleen met zijn leven en met de hulp van God.

Blondel zoekt denken en geloven te verbinden, en de zuivere filosofie en het christendom, maar hij wijst af dat hij vanuit een christelijke of theologische vooringegenomenheid zou filosoferen. Hij erkent de grens die een filosoof moet trekken wanneer de ratio niet verder kan, zoals hier op het punt van de ‘éclat’. Als filosoof stopt Blondel hier, hij blijft staan op de drempel.⁴⁸⁸ Eerder zagen we al dat wanneer de filosofie

⁴⁸⁷ Zie 2.1.3.

⁴⁸⁸ Er is wel geopperd om heel Blondels werk te typeren als een ‘philosophie du seuil’, als alternatief voor de aanduiding ‘apologetiek’ (bijv. in: Charles Moeller, *Au seuil du christianisme*, 1952). Tegen Auguste Valensin die dat ook deed, maakte Blondel indertijd zelf bezwaar omdat de term ‘seuil’ (drempel) de portee van de filosofie niet voldoende benut, zie M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932, p. 52 n.

vastloopt, Blondel ten behoeve van een filosofische redenering gebruikmaakt van een christelijk concept dat hij filosofisch waardeert als een hypothese (Ee, 322), en ook dat hij zich excuseert wanneer hij zich laat meevoeren om vervolgens het filosofisch gesystematiseerde 'enchaînement' weer op te pakken. Dat lijkt het herstel van een vergissing, maar het is een methode. Eén voorbeeld daarvan hebben we gezien,⁴⁸⁹ maar naar aanleiding van een ander voorbeeld merkt Blondel op:

Laten we vergeten wat we zojuist aan het aanwijzen waren, want deze anticipatie was alleen bedoeld om verwarring of vrees voor bemoeizucht te vermijden; en laten we de ketting van filosofische vereisten hernemen in een taal die misschien niet ontdaan is van de christelijke terminologie, maar dan tenminste toch van elke theologische vooronderstelling en van elk theologisch perspectief. (Ee, 300)

Blondel heeft dus een heel specifiek filosofisch omgaan met het christendom voor ogen. Hij gebruikt het christelijk geloof en de theologie om een hypothetisch perspectief te openen, maar in de filosofie wil hij geen geloofsargumentatie of theologische gegevens gebruiken. Daarover drukt hij zich duidelijk uit vanaf het begin van zijn carrière: 'Nee, nogmaals: dat het geloof zelf niet als uitgangspunt dient voor een rationeel werk', tot aan het eind: '(...) onze analyse (...) die op geen enkel gegeven eigen aan de theologie een beroep heeft gedaan (...)'.⁴⁹⁰ Gedurende heel zijn werkzaam leven heeft hij dat in het niemandsland tussen filosofie en theologie, tussen universiteit en kerk,⁴⁹¹ vol weten te houden. Op het verwijt dat hij als christen vooringenomen zou denken, verweert hij zich dan ook fel, en stelt:

(...) alsof ik in mijn onderzoek niet halt heb gehouden op de drempel van de godsruimte, door aan te geven dat ik in en door mijn speculatieve onderzoek en strikt rationele zienswijze ervan heb afgezien de affirmatie aan te nemen die ik als mens en als gelovige persoonlijk kan aanhangen! (Pr, 151)⁴⁹²

489 Zie de bespreking van de dagdroom uit *La Pensée*, vol. I; zie 2.4.4.2 *Geen bemiddelaar, geen sprong*.

490 Respectievelijk: M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 74 (ook OC, Vol. II, p. 156) en M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 386.

491 Peter Henrici, *Maurice Blondel*, 1987, p. 565; Frédéric Lefèvre/M.B., *L'Itinéraire Philosophique* 1928, p. 94 (1966, p. 54). Blondel wijst er herhaaldelijk op dat hij deze positie herkent bij Pascal.

492 Dit wordt bevestigd door Saint-Sernin: 'In ieder geval, omdat hij [Blondel] meer als filosoof dan als gelovige reflecteert, vindt men onder zijn pen, in de trilogie, geen analyses in de vorm van deze christelijke noties. Men voelt er de presentie en de inspiratie van, maar wezenlijk beschouwt Blondel daarvan de metafysische impact op het denken, de ontologie en de handeling' (Bertrand Saint-Sernin, *Blondel*, 2009, p. 145). Saint-Sernin stelt echter in zijn waarneming een directe 'impact' en slechts een graduueel verschil tussen de filosoof en het christendom, terwijl voor Blondel dat onderscheid fundamenteel is.

Wanneer hij in de jaren veertig zijn werk overziet, wijst hij niet alleen de beschuldiging af, maar veroordeelt hij ook de aanpak vanuit een theologisch voorgegeven:

(...) het zou misleidend zijn alle ware zekerheden — die de filosofie stap voor stap legitiem kan of moet ontdekken en waarderen — te willen funderen in een voorafgaande toevlucht tot een participatie aan het goddelijk mysterie. Want ons discursief denken en onze onderscheiden affirmaties gaan niet van religieuze zekerheden naar waarheden van de menselijke wetenschap en van de filosofische leer. Een dergelijke omkering van ons natuurlijk onderzoek dat zich van experimentele of rationele gegevens verheft naar de metafysische en de religieuze orde, zou een perversie zijn (...). (PcI, 260)

Daarop legt Blondel nog eens uit dat hij een 'eeuwenoude methode' volgt die vanuit positieve gegevens en particuliere waarheden naar metafysische kennis gaat die dient als preambule van het geloof. Hij heeft precies de zojuist genoemde verwarring van ideeën en die omkering van perspectief willen voorkomen, en de realiteit willen tonen van wat geen extrapolatie kan zijn, maar alleen door een bovennatuurlijke gave gegeven kan worden.

We moeten ons daarbij bedenken dat Blondel deze afwijzingen formuleert in zijn laatste boeken, waarin hij, zoals we hebben gezien, een andere benadering kiest en het geloven op rationaliteit beproeft. Vanuit dat buiten-filosofisch geaffirmeerde standpunt weet hij wat de filosofie niet affirmeert en beseft hij dat hij hypothetisch spreekt. In de filosofie zelf is die afwijzing logischerwijze anders geformuleerd, want daarin bestaat het afgewezen niet als zodanig, maar slechts als een dagdroom. De affirmatie ervan is dus niet mogelijk, net zo min als de ontkenning ervan. De scheiding tussen theologie en filosofie ziet er vanuit beide zijden dus verschillend uit.

Filosofie en theologie behouden voor Blondel daarom als disciplines hun onafhankelijkheid. Ze hoeven elkaar niet tegen te spreken, maar vragen ieder een eigen deskundigheid en moeten dan ook niet worden verward. De (christelijke) theologie is van huis uit christelijk, de filosofie kan er hooguit naar streven christelijk te zijn, maar kan nooit buiten zichzelf gaan en dient allereerst filosofie te blijven, hoe aantrekkelijk een theologische oplossing voor een filosofisch probleem ook kan zijn.

Wat is het moeilijk voor degene die de waarheid liefheeft en die verlangt er vanaf nu de eenheid van te zien, om niet te proberen dat wat hij weet te laten profiteren van wat hij gelooft; alsof al wat we kennen homogeen is en achter elkaar gelegd kan worden!⁴⁹³

493 M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p.73 (ook in OC, Vol. II, 1997, p. 155). Een voorbeeld van een tekst waar dat achter elkaar leggen toch gebeurt, is te vinden in Paul Favreaux, *Les Preuves de Dieu*, 2000, p. 199: 'De trilogie (...) beroept zich op analogieën, ontleend aan de theologie, om die als 'filosofemen' te integreren in haar voortgaande verwevenheid.'

Blondel deelt dan ook niet, ondanks wat sommige commentaren stellen,⁴⁹⁴ de geveulgelde uitdrukking ‘*philosophia ancilla theologiae*’.⁴⁹⁵ Herhaaldelijk duidt hij op een andere omschrijving van de verhouding tussen beide disciplines, en daarbij gebruikt hij al vanaf zijn eerste werken de woorden van Bernardus: ‘*Non libera nisi adjutrix philosophia; non adjutrix nisi libera*’.⁴⁹⁶

Zoals het christendom een sfeer schept waarin de filosofie haar eigen kwaliteit kan vinden (vgl. ACII, 403), zo kan de filosofie een atmosfeer scheppen waar het katholicisme zijn eigen geest kan ontvouwen (vgl. Pr, 154/155), maar:

Zij [de principes van het denken] kunnen en moeten ons naar (vers) de levende God brengen; zij voeren ons echter niet tot bij (à) hem en nog minder tot in (en) hem. Zij zijn de voorbereiders, de aankondigers, maar niet de binnenvoerders en nog minder de openbaarders van het pure denken. (PeI, 322)

De filosofische weg voert tot dit besef van God. Maar daar eindigt die ook. Niet alleen vanwege de beperking van filosofie die de rede niet los kan laten, maar ook vanwege de absoluteheid van God, want elk denken over God maakt hem onmiddellijk tot een zijnde, tot een eindig iets, wat diens absoluteheid tegenspreekt. Blondel noemt dat het religieuze besef: stil blijven staan voor de volkomen onmetelijkheid.⁴⁹⁷ En meermaals doet hij een oproep op de filosofie om dit religieus besef serieus te nemen. Het tegengestelde, namelijk dat de filosofie zich afsluit voor theologische inzichten, is voor Blondel onacceptabel, in die zin dat hij in het algemeen een filosofie die zich afsluit voor inzichten van elders, of die nu uit andere wetenschappen komen of uit de ‘*bon sens*’ van het leven, een gevaar vindt (vgl. ACI, 370).

Op die manier zijn filosofie (het autonome denken van de mens) en theologie (het denken van de mens vanuit de genadegave van God) absoluut gescheiden, maar kunnen ze elkaar ook bevruchten en becommentariëren, zonder in elkaar over te gaan. Er is dus voor de filosofie die naar het absolute zoekt geen rechtstreekse

494 Bijv.: Peter Henrici, *Hegel und Blondel*, 1958, p. 179.

495 Virgoulay (*Philosophie et théologie*, 2002, p. 132) wijst erop dat volgens hem voor Blondel de rede, maar niet de filosofie de ‘*ancilla*’ is. Dat onderscheid tussen rede en filosofie maakt Blondel echter niet. Voor hem is filosofie de toepassing van de autonome rede op zichzelf (M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 71; ook in OC, Vol. II, 1997, p. 153). Waar Blondel stelt dat de theologie een rationele organisatie van elementen veronderstelt die niet meer aan de rede toekomen, komt Virgoulay tot een soort mengvorm van beide disciplines, die de precieze scheiding, waar Blondel op wijst, loslaat (zie 2.4.5.3 en noot 479).

496 M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 51 (ook in OC, Vol. II, 1997, p. 137). Ook Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, pp. 54-55, wijst op dit accentverschil.

497 Interessant is het dat in onze dagen hier al snel van ‘de andersheid’ van God gesproken wordt. Ongetwijfeld is daar de invloed van Levinas debet aan, maar Blondel gebruikt die term nergens, en zou dat vermoedelijk ook nooit doen, omdat de onbereikbaarheid van het absolute dat absolute voor hem nog niet wezenlijk tot ‘het andere’ maakt.

toegang naar het goddelijk initiatief. Vervolgens kan de filosofie wel de filosofische verwerking van dat inzicht formuleren, maar de affirmatie van dat wat in gelovige herkenning naar het denken toekomt, erin verschijnt, komt de filosofie niet toe. De filosofie vindt de weg naar de deur waardoor de gast binnen kan komen en kan die openen, maar ze weet vanuit zichzelf niet wie er binnenkomt. Ze is dus onontbeerlijk, maar kan uiteindelijk niet alles omvatten.

Gevraagd om een standpunt over de filosofie en het christendom,⁴⁹⁸ op het moment dat het debat rond de christelijke filosofie op een hoogtepunt kwam, schreef Blondel zijn studie over de katholieke filosofie: *Le Problème de la philosophie catholique* (1932). Daarin geeft hij tevens een herschrijving van zijn *Lettre sur les exigences* (1896). In die tekst uit 1896 had Blondel destijds, aan het einde van de XIX^e eeuw, opgeroepen tot een nieuwe benadering van de apologie, maar die apologetische vernieuwing van destijds was inmiddels, in de dertiger jaren, terechtgekomen in de vele misverstanden rond de christelijke filosofie.

Hier, in 1932, nog vóór de publicatie van de trilogie, ziet Blondel al waar het aanknopingspunt gezocht moet worden: niet in de immanentie alleen (waar hij in *Lettre sur les exigences* (1896) een pleidooi voor had gehouden — een ‘eenzijdig pleidooi’ zoals tegenstanders hem ten onrechte verweten⁴⁹⁹ — en zeker niet in het ‘extrinsecisme’ — zoals hij anderen verweet), maar in een openheid die zich bewust is van haar eigen beperking:

Kort gezegd, onder dezelfde formules en noties gaat een oneindige distantie schuil tussen hen die vasthouden aan hun concepties en aan hun rede, die ze beschouwen als van henzelf en als voldoende en bevredigend, en hen die ten diepste hun behoefte en hun onvolkomenheid erkennen, die de onmogelijkheid toegeven om waar ze zich bevinden voor zichzelf hun eigen licht te zijn,⁵⁰⁰ hun eigen doel. Daar zit de kloof die alle onjuiste filosofie, wat ook de vele waarheden zijn die zij in detail biedt, scheidt van die filosofie die tegelijkertijd vertrouwt op de rede en er voor op haar hoede is, die de mens in zekerheid en in afwachting (attente) stelt, en die hem uit voorzorg toerust tegen de sceptische ontmoediging en tegen het ruïneuze vooroordeel. En het is deze totale opzet die inderdaad, in de continuïteit van de Traditie,

498 Die vraag kwam van Paul Archambault (zie M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932, p. 5).

499 Bijv. door De Tonquédec die in zijn *Immanence* (1933; oorspronkelijk: 1913) Blondel steevast blijft verwijten het *principe* van de immanentie te huldigen, dat, toegepast op het denken, ervan uitgaat dat alles uit het denken voortkomt. Blondel poneert daarentegen in zijn *methode* van de immanentie dat alleen het vertrekpunt van het kennen in het denken ligt en hij geeft daar precies de grenzen van aan (M.B., *Le Problème de la philosophie catholique?*, 1932, p. 31 n.).

500 Blondel doelt hier op de psalmtekst die zegt dat het geloof is als een lamp voor de voeten (zie noot 452).

het essentiële en permanente kenmerk is van wat men kan noemen, ten opzichte van alle andere, de katholieke filosofie. (Pr, 144/145)

Blondel stelt dus eigenlijk dat er verkeerde, dat wil zeggen vooringenomen en zelfgenoegzame, filosofie is, en juiste, die zich openstelt en die omvattende realiteit zoekt; en die laatste noemt hij katholiek. Eigenlijk staat 'katholieke' dus voor 'ware', in de zin van: open voor het transnaturaal, het transcendente, het absolute, en dus voor de eigen beperking. Als katholieke filosofie ware filosofie is, heeft de bijvoeglijke bepaling niet veel zin voor filosofie die serieus op zoek is naar waarheid, en dus laat Blondel die beperkende aanduiding liever weg (ACII, 403). Maar als er dan toch een bijvoeglijk naamwoord nodig is, gebruikt hij liever de term 'katholiek' dan 'christelijk', omdat 'katholiek' voor hem tegelijk omvattender is en restrictiever: het omvat alle mensen van goede wil en het duidt preciezer wat het bovennatuurlijke christelijke is (Pr, 172 n.). Maar ook de term 'katholiek' gebruikt hij aarzelend (Pr, 162 n.) omdat daaromtrent dezelfde particulariserende betekenis kan ontstaan. Dat betekent dus niet dat iedere filosoof van goede wil katholiek moet zijn — dat blijft een eigen keuze — maar dat (ware) filosofie en katholicisme overeenstemmen.

Daarmee heeft hij een van zijn tussenresultaten bereikt, maar een geheel andere dan de christelijke filosofie: filosofie en katholicisme zijn verzoenbaar, maar niet zo dat het katholicisme het metafysische sluitstuk is van de filosofie. Katholieke filosofie duidt niet op de doctrinair correcte, inhoudelijke uitkomst, maar op een inwendige en dynamische houding en op een open oriëntering in de denkende beweging zelf.

Om dezelfde reden heeft Blondel moeite met een aanduiding als 'filosofie van de religie': die aanduiding kan wel dienen om de studie aan te duiden die vanuit de filosofie de religieuze overwegingen bestudeert,⁵⁰¹ maar er moet niet de suggestie in gelezen worden alsof er een buiten-religieus standpunt mogelijk is, want dat zou op geslotenheid neerkomen. Datzelfde geldt voor de term 'religieuze filosofie'.

Het moge duidelijk zijn geworden waarom Blondel de term christelijke filosofie direct afwijst. Daaraan liggen diepere redenen ten grondslag dan dat het hem stoort de naam van Christus te gebruiken voor een filosofische doctrine (vgl. Pr, 172 n.). Blondel stelt namelijk dat de voor- en tegenstanders van de christelijke filosofie al dan niet bewust te gemakkelijk uitgaan van vaste waarheidspunten.⁵⁰² Opvattingen komen dan in vaste kaders te staan die elkaar de hegemonie betwisten. Daartegenover beoogt Blondel een integrale filosofie die openstaat voor aan elkaar tegengestelde opvattingen, en die de verbinding tussen de tegenstellingen op zo'n manier zoekt dat er openheid ontstaat voor een andere dimensie, namelijk die van het

⁵⁰¹ Zie M.B., *Le Problème de la philosophie catholique*, 1932, pp. 170/171 n., waar Blondel zich verzet tegen de brutale analyses van de positieve wetenschappen.

⁵⁰² Een vergelijkbare analyse van de verschillende standpunten zal Merleau-Ponty dertig jaar later schrijven, zoals we hebben gezien (zie 1.2.2.2).

bovennatuurlijke. Uiteindelijk kan de ware filosofie niet anders. ‘Christelijke filosofie’ is dan óf een pleonasme, óf een gelegenheidsbegrip ter onderscheiding van diverse doctrines (Pr, 162 n.) óf, en dat is Blondels grootste bezwaar, het wordt de aanduiding van een filosofie die veronderstelt het eindpunt bereikt te hebben en dat is noch vanuit het christelijk geloof, noch vanuit de filosofie, mogelijk:

Ziet men steeds beter welke fundamentele rectificatie moet worden ingebracht in alle benaderingen van de speculatieve en ethische filosofie, opdat, zelfs wanneer ze spiritualistisch en naar uiterlijk christelijk van inhoud blijft, ze niet zondigt tegen de christelijke geest en niet riskeert de zielen er van te misleiden? (Pr, 175 noot)

Als er al een christelijke filosofie is, dan moet die nog gemaakt worden, zo betoogt Blondel van meet af aan.⁵⁰³

De scherpe aanwijzingen van Blondel, waarvan we er hier enkele hebben geciteerd, zijn in de gangbare Blondelstudies nauwelijks terug te vinden. De commentaren gaan niet ver genoeg mee, of gaan juist te ver, ze stoppen te vroeg (bijvoorbeeld: Troisfontaines, Leclercq), of ze gaan te snel en schieten door waar Blondel halt houdt (onder anderen: Favraux, Tilliette, Tourpe en — zoals we in het volgende zullen zien (3.4) — Milbank en Virgoulay). Dat doet tekort aan niet alleen Blondels filosofische, maar ook zijn katholieke project.

2.4.5.2 *Het meer dan letterlijke dogma*

Blondel lijkt bij de beëindiging van de grote trilogie minder uitvoerig te zijn bij het poneren van het ‘katholieke denken’ dan toen hij zijn vroege werken schreef. Dat kunnen we nu begrijpen: hij wil in zijn onderzoek in de grote trilogie over de verhouding tussen denken en geloven de filosofie en het christelijk geloof op een bepaalde wijze uit elkaar houden, en pas daarna in de kleine trilogie die op een nieuwe manier op elkaar betrekken, precies zoals hij in 1932, voorafgaand aan de grote trilogie, afbakent:

(...) ik heb steeds een en dezelfde onderneming voortgezet, namelijk: het formele onderscheid en de reële eenheid verzekeren tussen aan de ene kant de meest natuurlijk ontwikkelde Filosofie en aan de andere kant het meest authentiek omschreven en in zijn bovennatuurlijke vereisten geleefde Katholicisme. (Pr, 5; hoofdletters door Blondel)

⁵⁰³ M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 54 (ook OC, Vol. II, p. 140). In zijn artikel *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, 1931, preciseert Blondel dat de te rigoreuze uitleg van deze uitspraak als zou er geen christelijke filosofie zijn — een suggestie die hij naar eigen zeggen ‘in zijn jeugdige haast’ heeft gewekt (zie noot 448) — niet juist is.

In zijn grote trilogie had hij vooral op het onderscheid geïnsisteerd. In de kleine trilogie breidt hij zijn perspectief uit⁵⁰⁴ en daarin zal Blondel het katholicisme weer nadrukkelijk oppakken. Het gaat er in die boeken niet om op apologetische wijze te bewijzen dat het katholicisme gelijk heeft, noch om te tonen hoezeer de ware filosofie uitgaat van het katholieke dogma. Beide posities zijn in Blondels benadering onmogelijk geworden en beide zijn ook voorbeelden geworden van te snelle conclusies en geslotenheid. Wat Blondel wel probeert te doen, is: een open filosofie opbouwen, die, op basis van een hypothese, een rationele verbinding maakt met de openbaring, zoals verwoord in het katholieke dogma (vgl. Ee, 322 v.). De filosofie kan dat denken voorbereiden, wat Blondel in zijn grote trilogie laat zien, én de filosofie kan de filosofische perspectieven doordenken van de geschonken openbaring, wat hij in zijn laatste trilogie demonstreert; maar die functies zijn, anders dan vaak wordt gedacht, niet gekoppeld. Zo kan hij de autonome filosofie en het katholieke dogma naast elkaar laten bestaan en toch op elkaar betrekken.

Blondel kan daarom dus stellen dat de rede, als centrum van perspectief, de katholieke dogma's om te beginnen letterlijk moet kunnen nemen (*prendre à la lettre*), zelfs meer dan letterlijk: namelijk in al hun paradoxale expressie (Ex, 300/301).

Geloofsinzichten moeten niet verflauwd worden in aanvaardbare symbolen, noch blind als gewoonte worden overgenomen. Ze moeten worden gezien in het spanningsveld van historische feiten waarin het dogma al betekenis heeft gekregen, en van de openbarende kracht van de paradox. De letter van de geloofsfeiten is waar, maar anders dan die van andere fenomenen.

Ze [de geloofsfeiten] zijn constitutief voor een intrinsieke waarheid waarvan de dogmatische waarde absoluut is. In die zin kan men zeggen dat de letter der feiten tegelijk de levende geest en de geïncardineerde realiteit zijn zonder welke noch de letter noch de geest dat kunnen zijn wat ze moeten zijn. (Ex, 10)

Een dogma dient dan ook 'meer dan letterlijk' genomen te worden, het dient gezien te worden in het kader van de gehele kerkelijke traditie waarbinnen dat dogma functioneert. Deze geloofsinzichten zijn constituerend, geven te denken, laten zien dat er nog een weg te gaan is, en dat inzicht in de gehele traditie nodig is om ze te verstaan. 'De voortgaande bezinning van een collectief leven en de gestaag voortgaande arbeid van de christelijke traditie zijn nodig.'⁵⁰⁵

Daarom formuleert Blondel de veel bediscussieerde stelling dat 'het geloof in het dogma reeds het levend geloof en de volheid van de traditie vraagt'.⁵⁰⁶ In zekere zin

⁵⁰⁴ Zie 2.4.4.1.

⁵⁰⁵ M.B., *Histoire et dogme*, 1956, p. 206 (ook in OC, Vol. II, 1997, pp. 435/436).

⁵⁰⁶ M.B., *Histoire et dogme*, 1956, p. 206 (ook in OC, Vol. II, 1997, pp. 435/436).

‘gaat men minder van de dogma’s naar het geloof dan dat men van het geloof naar de dogma’s gaat’, zo schrijft Blondel in 1904 midden in de crisis van het modernisme.⁵⁰⁷

Het katholieke dogma kan samenhangen met het denken, en zelfs het denken vooruit helpen, zoals we dat bijvoorbeeld hebben gezien bij de gedachte over het trinitair leven.⁵⁰⁸ Dogma’s zijn voor Blondel dan ook niet voor de filosofie geopenbaard, maar openbarend,⁵⁰⁹ of: in het geloof gegeven (geopenbaard) als openbarend. Ze leiden dus niet noodzakelijk, automatisch of bij voorbaat tot het geopenbaarde inzicht: er gaan een oriëntering, een vrije keuze, een aanzet tot ‘action’, en een activiteit aan vooraf, want: ‘De dogma’s zijn niet alleen feiten en ideeën in uitvoering, maar ze zijn ook oorsprong van handelen.’⁵¹⁰

Het zich voltrekkend denken, evenals het geloof, vindt plaats in het kader van de ‘action’ en daarbinnen blijft de filosofie filosofie en het geloof geloof. Ze helpen elkaar voort, maar blijven zichzelf en gaandeweg, maar onmeetbaar ver buiten het bereik van mensen, assimileren zij in de totale bestemming. Door die beweging van denken en handelen beweegt de filosofie op eigen inzicht in de richting van mysterieuze dogma’s, zonder de filosofie te buiten te gaan. Zonder die beweging is het dogma filosofisch betekenisloos, want in de filosofie zijn dogma’s niet uit zichzelf te rechtvaardigen.

Blondel ziet af van de hoop om het denken te stabiliseren (PeII, 45). Hij zoekt de betekenis van het geloof en het dogma niet alleen in het verleden of in de huidige functie, maar in de toekomstige uiteindelijkheid. De waarheid is in wording en kan daarom niet onvoorbereid als een bloot feit worden gesteld: het veronderstelt óf heel de filosofische voorbereiding, en dan nog is het onmogelijk om die vanuit de rede ten laatste te bereiken, zoals hij die in de trilogie heeft getoond, óf het veronderstelt de integrale traditie en een zuivere onbevangenheid van een eenvoudige geloofsbeaming, maar dat speelt zich buiten de filosofie af. Blondel bewijst het geloof dus niet filosofisch, noch vervolledigt hij de filosofie met het geloof. De momenten van begrijpen kunnen slechts worden gevonden in de gang van het denken zelf, waar menselijk en goddelijk initiatief samenwerken. Het autonoom filosofisch denken blijft intact, evenals de onmetelijkheid van het geloof en de letterlijkheid van het dogma.

2.4.5.3 *Panchristisme, idolatriek en het beperkend misverstand*

Blondels zienswijze op het katholieke denken is tot op de dag van vandaag misverstaan. Die misverstanden van vriend en vijand, voor zover hij daarvan kennis heeft

507 M.B., *Histoire et dogme*, 1956, p. 218 (ook in OC, Vol. II, 1997, p. 445). Wanneer je een tunnel bouwt moet je eerst graven, dan pas stutten, schrijft Blondel in de voetnoot.

508 Zie 2.4.4.1.

509 M.B., *L’Action*, 1893, p. 391.

510 M.B., *L’Action*, 1893, p. 404.

kunnen nemen, hebben Blondel, zo hebben we gezien, ertoe gebracht zijn denken opnieuw uit te schrijven en het nog eens uit te leggen. Hij beschrijft zijn uitleg over het letterlijk te nemen dogma zowel in zijn vroege werk als in de laatste trilogie (1944-1950), en de grote trilogie die daartussenin is geschreven, fungeert als de uitleg van het goede filosofische verstaan ervan. Vanuit die uitleg is nu zichtbaar hoezeer zijn denken eenzijdig is overdreven (onder anderen door De Montcheuil en anderen die vernieuwing zochten) en hoe vervolgens die overdrijving Blondel is verweten (onder andere in kerkelijke kringen); en hoezeer ook de aansluiting van zijn filosofie bij het christelijk geloof is overdreven (negatief door onder andere de rationalistische filosofie en daartegenover positief door de christelijke filosofie). Na zijn dood, zo hebben we gezien, heeft de gangbare lezing van Blondels werk feitelijk geleid tot een algemene opvatting die zijn werkwijze omkeert en verandert in wat nu de christelijke filosofie heet. We kunnen nu het misverstand van de christelijk-filosofische Blondelinterpretatie, dat al eerder ter sprake kwam, meer precies bezien: haar inversie van Blondels denken, die het vanuit religieuze zekerheid naar filosofische waarheid laat gaan (wat Blondel een perversie noemt, *PcI*, 260) maskeert de bijdrage die Blondels filosofie kan leveren aan het onderzoek van de verhouding tussen geloven en denken. Daarbij verdwijnt ook Blondels filosofisch pleidooi voor het katholieke denken. Blondels standpunt is genuanceerd, maar ook onverwacht en ongewoon en wellicht daarom zo vatbaar voor misverstand, ondanks zijn aanwijzingen voor een goed verstaan.

Daar komt bij dat Blondel het begrip christelijke filosofie op verschillende manieren gebruikt. Hij ziet het als de filosofie die openstaat voor de ‘ascension’, de rede die naar het geloofsperspectief zoekt en die nog eindeloos te realiseren is — in welk geval hij liever spreekt van ‘katholieke filosofie’ of kortweg van ‘filosofie’. En elders ziet hij de christelijke filosofie als het geloof dat de rede zoekt, zoals hij in zijn laatste trilogie beschrijft, in welk geval hij liever spreekt van de vereisten van het christendom aan de filosofie. In Blondels dissertatie is de christelijke filosofie in haar door hem afgevoerde vorm nog niet zo duidelijk geanalyseerd en zijn de verschillende benaderingen nog niet scherp onderscheiden. Dat heeft, zeker wanneer zijn werk te snel gelezen wordt, tot enige ambiguïteit geleid over de positie die men denkt dat Blondel inneemt ten opzichte van de christelijke filosofie. In tegenstelling tot wat vaak wordt aangevoerd, is Blondel echter zeer kritisch over de christelijke filosofie. Nauwkeurige lezing laat duidelijk zien waar zijn bezwaar gelegen is. Blondels denken over en met God stoot namelijk op een mysterie dat even onontkoombaar is als onmogelijk. Het heeft dan ook geen zin in zijn filosofisch werk een positieve affirmatie van God te willen lezen, of juist een negatieve. Blondels filosofie is een zelfstandige filosofie, een filosofie van het denken *over* God, maar ook, maar dan goed onderscheiden, een religieus, gelovig denken *met* God. Hij heeft gezocht om het katholieke dogma in aansluiting te denken met die rationele weg, zonder de betekenissen naar elkaar toe te buigen. Zich

deelgenoot wetend van de christelijke geloofstraditie en van de gelovige affirmatie wijst hij toch in zijn filosofisch werk de benadering af die daarvandaan vertrekt. Dat blijkt moeilijk te verstaan voor de christelijke filosofie, net als voor de rationalistische filosofie. Dat betekent dat de christelijke filosofie, die wel de benadering via de affirmatie kiest en daarbij Blondel aanroept als getuige, het bij het verkeerde eind heeft, naar Blondels eigen zeggen. Maar niet alleen de christelijke filosofie, ook degenen die Blondels openheid afwijzen voor dat wat buiten de filosofie ligt, sluiten de filosofie in zichzelf op. De eersten maken een methodische fout door te vooronderstellen wat ze zeggen te zoeken; de tweede groep sluit de mogelijkheid van een bovennatuurlijke gave uit en beknot zo de filosofie. Beide tradities hebben geen oog voor het gaandeweg 'theandrisch' verschijnen van God in het menselijk handelen. Volgens Blondels visie verliest de christelijke filosofie die een brug probeert te slaan tussen de filosofie en het christelijke geloof, evenals de rationalistische filosofie die van geen overbrugging wil weten, het contact met beide bruggenhoofden.

Hier, op het punt waar Blondels filosofisch project is blootgelegd en het blokkerend misverstaan door de christelijke filosofie is aangewezen, dienen we het panchristisme te bespreken, omdat dat een interpretatie van Blondel bevat die recent vooral door het pleidooi van Tilliette veel in de aandacht is gekomen, maar die het gesprek met de hedendaagse filosofie belemmert.

Tilliette pleit voor een 'filosofische christologie',⁵¹¹ een 'metafysiek van de charité',⁵¹² samengevat in Blondels term 'panchristisme'.⁵¹³ Panchristisme is een term die Blondel in zijn dissertatie gebruikt en aan het eind zijn leven in de kleine trilogie herneemt, maar die in de grote trilogie ontbreekt.⁵¹⁴ Blondel bedoelt er in zijn *La Philosophie et l'esprit chrétien* (1944-1946), die acht jaar na de trilogie verscheen, een geestesgesteldheid mee, die vrijwel steeds uitgewerkt wordt in het kader van het gelovige inzicht dat in Christus 'alles voor allen' is, dat hij alles verbindt, ook in mij,

⁵¹¹ Zie 1.1.2 *De geïnformeerde filosofie van Tilliette*.

⁵¹² Xavier Tilliette, *Blondel et la métaphysique*, 1998, pp. 130/131. Deze term komt in de onderzoeksselectie (zie 2.2.1) niet voor (wel in Frédéric Lefèvre/M.B., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, 1928, p. 247 (1966, p. 160)). We laten daarom de bespreking ervan achterwege, hoewel er gelijkenis is met het begrip 'heuristique de la charité' dat bij Marion te vinden is (Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*, 2005, p. 108 v.; vgl. 3.2.2).

⁵¹³ Zie Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, 1990, p. 24; zie ook zijn *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 124 v.; en zijn *Préface*, 2006, p. 22. In deze teksten noemt Tilliette ook Marion als iemand die in deze lijn verder werkt.

⁵¹⁴ Blondel hanteert de term al in de voorbereidende teksten voor zijn dissertatie (zie Raymond Saint-Jean, *Genèse de L'Action*, 1965, p. 174). Virgoulay maakt bij de term enkele annotaties (René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 88 v.), maar hanteert geen duidelijk onderscheid tussen de filosofische en theologische benadering (zie noten 479 en 495).

zoals Paulus schrijft.⁵¹⁵ Het betreft hier echter een intieme spiritualiteit (PcI, 233⁵¹⁶) van Blondel persoonlijk. Hij spreekt in zijn correspondentie — Tilliette wijst daar terecht op — van *zijn* panchristisme.⁵¹⁷ Blondel positioneert zijn panchristisme als een correctie van het pantheïsme, waarbij hij doorgaans op Spinoza duidt, dat de speculatieve rede ontwikkelt tot de kennis van de derde orde (Pascal⁵¹⁸) en tot een kille intellectuele liefde, en dat hij:

(...) hersteld wil zien, aangevuld, verwarmd en opgewekt door dit panchristisme, dat elk zijnde zijn originaliteit en zijn beminnelijkheid laat, en dat zijnde verheft opdat het wordt doordrongen door wat men heeft kunnen noemen 'de vuurgloed van de liefde' die alles voor allen is (...) (PcI, 281)

Blondel heeft met zijn panchristisme dus niet een filosofisch begrip voor ogen, maar een persoonlijk ervaren vurigheid, een persoonlijk-gelovige correctie van de visie van enkele filosofen. De term hoort in het particuliere geloofsdomein, en niet in de filosofische discussie over de metafysiek, anders zou de term niet afwezig zijn in het grote systematische werk van de trilogie en zou die ook niet ontbreken in het vocabulaire van Lalande. Blondel schrijft er wel over in zijn brieven, aantekeningen en dagboeken, en dat zijn precies de bronnen die Tilliette steeds gebruikt. Onze vaststelling is daarom een geheel andere dan die van Tilliette, die in de correspondentie tussen Blondel en Wehrlé (over het modernisme) een metafysica leest: 'Maar we moeten ons daar niet vergissen: (...) het panchristisme behoort tot de metafysiek, het is niet een geloofsverwijzing.'⁵¹⁹

Blondel houdt onzes inziens beide orden, die van de filosofie en die van het geloof, uiteen zoals hij dat ook doet bij zijn systematisch-filosofische publicaties en zijn persoonlijke correspondentie. Tilliette kan het begrip aan de metafysiek toerekenen, omdat hij het onderscheid dat Blondel maakt tussen de orde van de filosofie en de rede enerzijds en de orde van de theologie en het geloof anderzijds los heeft gelaten, en de filosofie en het (ervaren) geloof door elkaar mengt. Tilliettes filosofische christologie

⁵¹⁵ Kolossenzen 3, 11 en ook: 'Ikzelf leef niet meer, maar Christus leeft in mij' (Galaten 2, 20, *De Nieuwe Bijbelvertaling*).

⁵¹⁶ Blondel spreekt er in de grote trilogie niet over, wel in de kleine, maar slechts enkele keren (op enkele plaatsen in *La Philosophie et l'esprit chrétien*, 1944-1946) zodat de term alleen daarom al niet gezien kan worden als de kern van zijn tetralogie, laat staan van zijn denken. Virgoulay merkt op dat Blondel met de term allengs voorzichtiger wordt (René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 90 n.), o.a. ook in de correspondentie met Teilhard de Chardin (idem, pp. 91/92) waarin hij afstand neemt van een te fysieke voorstelling ervan.

⁵¹⁷ In bijv. Blondels correspondentie met Wehrlé (*Blondel-Wehrlé*, 1969), gaat de term veelal gepaard met een bezittelijk voornaamwoord, zo toont Tilliette terecht in zijn *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 125.

⁵¹⁸ Zie noot 612.

⁵¹⁹ Xavier Tilliette, *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 125.

is immers een filosofie die vanuit de openbaring voorkennis heeft, geïnformeerd is.⁵²⁰ Het is waar dat Blondel iets vergelijkbaars hanteert in zijn persoonlijke geschriften, waarin hij niet als filosoof maar primair als katholiek de filosofie becommentarieert. Maar als filosoof doet Blondel dat juist bewust niet. Hier doet Tilliettes christelijke filosofie dus precies wat Blondel afwijst, namelijk op voorhand een verbinding leggen tussen filosofie en geloof, niet op basis van een autonome filosofie, maar op basis van de persoonlijke spiritualiteit, waarvoor hij bovendien de argumentatie ontleent aan Blondel. Tilliette kan dan ook Blondel, ongetwijfeld tegen diens zin in, ‘de heraut van de christelijke filosofie’ noemen.⁵²¹

Omdat Tilliette hier zijn eigen vooronderstelling laat prevaleren boven een kritische lezing van Blondel, kunnen we zeggen dat hij op dit punt zijn eigen standpunt in Blondel terugleest. Een dergelijk standpunt grijpt niet alleen naast Blondels bedoeling, maar blokkeert het verdere gesprek tussen filosofie en theologie: de pap is al gestort.

Hoe hardnekkig dit vooringenomen verstaan van Blondel is, blijkt ook uit een tekst van Virgoulay. Virgoulay, die zeer goed in Blondels werk thuis is, beschrijft hoe hij de samenhang ziet die Blondel formuleert tussen filosofie en theologie.⁵²² Virgoulay stelt dat de filosofie en de theologie een materieel object delen, maar verschillen in hun formeel object.⁵²³ Daarmee zijn zij (materieel) gekoppeld. Theologie is dan, volgens Virgoulay, de combinatie van geloof en denken (foi réfléchie⁵²⁴), een ‘gemengde zone’, waarmee de filosofie een verbinding kan maken. Zo is de filosofie geen dienstmaagd van de theologie (adjutrix i.p.v. ancilla), kan ze toch in contact komen met de allesbepalende rol van het ‘geïncarneerde Woord’ en blijft dat Woord geen vreemde waarheid voor de filosofie.⁵²⁵

Virgoulay ontvouwt hier een denken waarin hij wel refereert aan Blondel, maar met de meester uit Aix niet overeenkomt.⁵²⁶ Voor Blondel zijn de theologische en de filosofische waarheid wel gescheiden, en de theologische waarheid is, in de vorm van het dogma, wel degelijk een voor de filosofie vreemd element. Zoals we hebben gezien

⁵²⁰ Zie 1.1.2.2 *De geïnformeerde filosofie van Tilliette*.

⁵²¹ Xavier Tilliette, *Blondel et la métaphysique*, 1998, p. 127.

⁵²² René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, m.n. pp. 128-133 en 144-147.

⁵²³ René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 129. In het door Virgoulay aangehaalde citaat (M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 42; OC, Vol. II, 1997, p. 130) zegt Blondel echter dat de affirmaties van beide disciplines elkaar materieel *lijken* te overlappen, maar fundamenteel heterogeen zijn.

⁵²⁴ René Virgoulay, *Enigmes et mystères*, 2000, p. 72.

⁵²⁵ René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 130.

⁵²⁶ Virgoulay merkt daar zelf iets van op wanneer hij bij Blondel niet de aandacht (René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 94), of de directheid (René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, p. 383) voor het thema van het panchristisme en de filosofische christologie aantreft, maar de verbazing (chose curieuse, étonner) leidt niet tot nader onderzoek.

noemde Blondel al in zijn tijd de lezing van zijn werk die uitgaat van religieuze zekerheden een omkering en een perversie (PcI, 260). Hij staat als filosoof een andere weg voor. De filosofie kan met geloofswaarheid wel een betrekking aangaan, maar dat is buiten de filosofie. Er is geen sprake van een menggebied tussen beide. Zoals we dat in het voorgaande hebben gezien, zegt Blondel dat letterlijk en bij herhaling. Hij wil proberen de zuiver filosofische weg te gaan, zonder geloofsaanname vooraf, om de toegang tot het goddelijke te vinden. Die ingang moet er volgens hem zijn, zelfs voor degenen die niet in God geloven. Virgoulay blijft steken op dit punt en houdt Blondel vast, net als de christelijke filosofie, in een interpretatie waarin een theologische notie voorop gaat, en die tot het vooraf ingebakken resultaat concludeert dat Blondel nog maar begint te zoeken.⁵²⁷ Hij plaatst Blondel dus in een theologisch kader:

Men kan het betreuren dat Blondel niet voldoende aandacht heeft besteed aan het epistemologisch statuut van de theologie, want de verhouding tussen de filosofie en de openbaring gaat noodzakelijk via haar.⁵²⁸

Blondellezers die op deze manier aan hun theologisch a priori vasthouden, lopen op dit punt dan ook vast in Blondels werk. Zij zoeken dan uitvluchten in de vorm van een wending binnen de eenheid van Blondels werk (Favraux), verklaren het werk onaf (Henrici) of concluderen dat Blondel ambigu blijft (zoals Virgoulay, die oordeelt dat Blondel ‘een instabiel evenwicht in stand houdt tussen dualistische separatie en verenigende connectie’⁵²⁹).

In deze voorbeelden spiegelt men niet zozeer Blondels positie als wel die van zichzelf, en leest men die terug bij Blondel. Men ziet niet Blondel, maar zichzelf in zijn eigen kijken naar Blondel. Het resultaat van een denken dat alleen zichzelf ziet, noemt Blondel (met Bacon) idool. Ook Virgoulay, hoewel hij met eindeloos meer precisie dan de meeste Blondellezers het werk van Blondel leest, drukt zijn eigen stempel op Blondel, zonder het op te merken, en ook zonder de correcties en waarschuwingen die Blondel geeft op zichzelf toe te passen. Zelfs Virgoulay gaat hier te snel, en een idolatriek misverstand is het gevolg.

Er bestaat dus een blokkade omtrent het denken van Blondel waarin niet Blondel spreekt maar waarin een door zijn geloof vooringenomen lezer zichzelf spiegelt.⁵³⁰ Als

⁵²⁷ Dat heeft niet alleen tot gevolg dat er in zulke teksten niets meer gebeurt — voor de vraag is gesteld, is die immers al opgelost — maar ook dat de hedendaagse filosofie er geen belangstelling meer voor heeft.

⁵²⁸ René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 146. Virgoulay noemt Blondels *La Philosophie et l'esprit chrétien* een filosofie van de religie en ziet niet dat de kleine trilogie niet vanuit een filosofisch enigma vertrekt, maar, naar Blondels eigen zeggen, van het geloof naar de rede gaat (zie 2.4.4.1).

⁵²⁹ René Virgoulay, *Philosophie et théologie*, 2002, p. 146 (zie noot 447).

⁵³⁰ Marion zal later zo'n zelfspiegelende lezing idolatriek noemen (zie 3.1 en 3.3.2).

we die blokkade kunnen doorbreken, is het wellicht mogelijk het katholieke denken zoals Blondel dat voorstaat, weer op tafel te brengen. En dat zonder theologisch a priori, met een filosofie die 'geëclateerd is in alles wat is', waarin het dogma letterlijk zichzelf kan blijven en waarin God de beweging van ons denken heel nabij is.

2.4.5.4 *Het onbereikbare nabij*

In 1937 komt Blondel toe aan het afwerken van zijn nieuwe versie van *L'Action*, het slotstuk van zijn trilogie. Het is een saillant moment. Hij heeft dan sinds hij de belofte deed om deze nieuwe versie te maken zo'n 2000 pagina's lang voorbereidingen getroffen, kritiek beantwoord, getracht misverstanden te voorkomen (AcI, 307) en onderbouwingen geleverd, zodat hij eindelijk, na ruim veertig jaar, de bijgestelde tekst van zijn dissertatie uit 1893 kan leveren. Dat bewuste deel start hij eerst nog met een korte beschrijving van zijn bedoelingen. Daarin, aan het slot van de lange tocht, stelt hij dat de mens wezenlijk metafysicus is, maar ondertussen gewoon mens blijft, te midden van anderen (vgl. AcII, 7). Daarom is voor Blondel de praktijk van het leven een bron van kennis (vgl. AcII, 8), en zoekt hij de mogelijkheid om te filosoferen met de menselijk gewilde acties als vertrekpunt (AcII, 9). Hij wil via de gewilde bedoeling de particuliere handelingen onderzoeken, en daarbij staan hem de metafysische mogelijkheden voor ogen:

(...) van niet alleen *nosse* en *esse*, maar ook van het handelen (*agere*) dat alles in beweging zet, dat het transitieve verbindt met het absolute, dat aan de transcendentie de verborgen verzamelpaats biedt waar misschien alleen zij in ons kan neerdalen door een communicatie van juist datgene wat onmeetbaar blijft tussen de Schepper en de gehele geschapen of creëerbare natuur. (AcII, 398; cursivering door Blondel)

Het menselijk handelen (action) reikt altijd naar iets wat minstens deels nog niet zichtbaar is (AcII, 143) maar in zijn bedoeling in zekere zin al bestaat, en het is dus daarom dat 'het handelen de rede uitbreidt'.⁵³¹ Daarbij dienen we ons te realiseren dat Blondel de 'action' ziet als iets wat steeds voltrokken moet worden, een continuüm van zich aaneenrijgende stappen (*enchaînement*). De 'action' toont in het voortgaande voorbijgaan (*dépassement*) een opgaande beweging (*ascension*) die deel uitmaakt van de integrale realiteit, waarin het ideale reëler is dan de empirische realiteit (PeI, 320). Zo komt de verre bestemming onmiddellijk nabij, verschijnt het transcendente in het immanente dat deficiënt is (PeII, 291), en ontstaat de mogelijkheid om in het bewustzijn dat men van het immanente heeft de zekerheid van een transcendente presentie en handeling te ontdekken (AcII, 516).

⁵³¹ O.a. in: M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. II, 1946, p. 121.

Blootleggen van de waarheid in feit en letter, maar bovendien: de spirituele zin (sens) tonen van een waarheid die nog meer realistisch is (PcII, 22/23 n.),⁵³² daar is het Blondel in de filosofie om te doen. Hij suggereert ook dat, zoals De Cointet zegt, in contact met het concrete de metafysiek zich kan vernieuwen.⁵³³

Maar, zo vraagt ook Boey zich af: is dan de scheiding tussen filosofie en spiritualiteit nog wel te markeren?⁵³⁴

We hebben gezien dat Blondel dat onderscheid anders legt en het dynamiseert: hij stelt de strenge filosofie voorop, en daarin komt hij ten aanzien van het goddelijke tot een waakzame en afwachende houding. Die houding kan door een goddelijk gave tot inzicht leiden. Bij Blondel is er een onderscheidenheid, geen tegenstelling, tussen twee orden die absoluut van elkaar gescheiden zijn, maar die door een houding en een gave op een bepaalde manier in elkaar grijpen zonder zich te vermengen. Blondel waarschuwt ervoor de twee niet voldoende te onderscheiden (zoals in het neothomisme), of die twee juist te zeer te scheiden (een voorbeeld van dat laatste meent Blondel te vinden in de protestantse conceptie van het christendom, die ‘niet dezelfde rigoreus vertrouwelijke omgang (accointance) met de filosofie te zien geeft als het katholicisme’). Opvattingen die dat niet voldoende onderscheiden (thèses mixtes), leggen volgens hem te weinig nadruk op het bovennatuurlijk allogene en versterkende karakter van het goddelijke en dat gaat dan ten koste juist van het bovennatuurlijke en van de natuurlijke spontaneïteit (Pr, 172 n.). Maar een overdrijving van het onderscheid tussen de twee orden sluit elke voorbereiding door de rede uit, waardoor, aldus Blondel, in de mate dat de rede het kennen beheerst de geloofswereld daarvan wordt buitengesloten.⁵³⁵

Voor Blondel gaat het dus om het in de filosofie openstaan voor het transcendente en het presente andere,⁵³⁶ voor God, maar waarom zou een filosoof dat doen? Waarom zou hij het aanbod van een aan hem zo vreemde coöperatie bijtreden? Wat heeft het voor zin als dat toch onbereikbaar blijft? De filosoof kan de aangeboden optie ontkennen, maar dat zou volgens Blondel neerkomen op een denkfout, namelijk

532 In Frédéric Lefèvre/M.B., *L'itinéraire Philosophique*, 1928, p. 66 (1966, p. 36) noemt Blondel het ‘rehabiliter le concret’.

533 Pierre de Cointet, *Maurice Blondel*, 2000, p. 11.

534 ‘Ondertussen erken ik dat de filosofie die ter sprake brengt dat de vraag naar de lotsbestemming van de mens het beslissende antwoord niet vindt binnen een horizon waarin men meent zich in alles rationeel te moeten gedragen op basis van wat de ‘loutere natuur’ van de mens is, het moeilijk heeft om de scheiding te markeren tussen filosofie en spiritualiteit’ (Koen Boey, *God die het denken binnenvalt*, 2000, p. 224).

535 M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 30 (ook OC, Vol. II, 1997, p. 121). Het blijft bij enkele opmerkingen. Blondel werkt zijn idee over het protestantisme in de tetralogie niet verder uit. Het protestants denken over de rede is mede door zijn werk in een ontwikkeling gekomen (bijv. in het werk van Mehl) waarvan Blondel in zijn systematisch werk verder geen gewag maakt.

536 Zie noot 497.

het opsluiten van de filosofie in zichzelf. De filosoof kan het aanbod ook erkennen, en zo het kwaad vermijden, en er tegelijk toch de schouders voor ophalen en indifferent slechts de mogelijkheid ervan registreren. In het denken van Blondel is dat echter niet mogelijk, om twee redenen. De eerste is dat er in de mens een godsverlangen is dat om vervulling vraagt, een godsverlangen dat door God zelf in de mens is gelegd. Maar deze reden kan een filosoof die het bestaan van God niet aanneemt alsnog naast zich neerleggen. De tweede reden is dat het denken van Blondel een dynamiek bevat die verborgen ligt onder de analyse van de concepties die het denken, zijn en handelen mogelijk maken, maar die ook beweegt in een bepaalde richting. Die richting kan niet ontkend worden op straffe van het stilvallen van de beweging. Van die beweging maakt het eindpunt in zekere zin al deel uit. Als er beweging is, moet de aangeboden richting aanvaard worden. Niet alleen in de vorm van een logische noodzakelijkheid, of van een positieve affirmatie van wat zich objectief aan de filosoof presenteert — deze vormen blijven statisch — maar als een rechtstreekse implicatie van de act van het denken zelf. De belofte van de eenheid, van de assimilatie, zit dus in de beweging van het denken vervat. Hoezeer ook de bestemming onbereikbaar is, ze is al vanaf het begin aanwezig. Het onbereikbaar goddelijke is voor de denkende en handelende mens zeer nabij, zoals in de evangelietekst: ‘Men kan niet zeggen: “Kijk, hier is het!” of: “Daar is het!” Maar weet wel: het Koninkrijk van God ligt binnen uw bereik.’⁵³⁷ Zo zegt Blondel met Augustinus⁵³⁸: ‘Het transcendente is, om zo te zeggen, meer intiem dan wat in ons op het diepste van de geest is (...)’ (Ex, 60).

2.5 Conclusie: een andere weg, een nieuw gesprek?

Om met behulp van Blondel meer zicht te krijgen op de verhouding tussen denken en geloven, hebben we een omweg moeten maken: via enkele historische onderzoeken hebben we een andere dan de gangbare interpretatie van Blondel losgewoeld, en met behulp daarvan hebben we op meer systematische wijze diens filosofisch project opnieuw in het licht geplaatst. Door Blondel anders dan gebruikelijk te lezen, namelijk vanuit zijn minder bekende en minder gewaardeerde, maar meer uitgewerkte en beter uitgelegde bedoeling in zijn beide trilogieën (tetralogie), en niet vanuit zijn beroemde en overgewaardeerde profetische aankondiging (*L'Action*, 1893), is er een dynamische, maar ook consistente benadering mogelijk gebleken van de vraag naar de verhouding tussen geloven en denken zoals Blondel die ziet. Daarbij hoeven geen aannames buiten de filosofie te worden gedaan en hoeft in de filosofie geen affirmatie van de God van de christelijke openbaring te worden gegeven, terwijl

⁵³⁷ Lucas 17, 21 in *De Nieuwe Bijbelvertaling*, 2004. Vgl. ‘Midden onder u staat hij die gij niet kent’ (Johannes 1,26, vertaling H. Oosterhuis).

⁵³⁸ Augustinus, *Belijdenissen*, III, cpt. 6, vgl. M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 515.

die er ondertussen wel toe doet. Gebleken is dat Blondel die affirmatie filosofisch niet geeft, dat hij geloven en denken filosofisch niet in een continuïteit ziet; dat God filosofisch voor hem onbereikbaar blijft en niet te denken valt, maar niettemin zeer nabij is.

Toegesplitst op het punt waar God in het denken binnenvalt, blijkt Blondels denken weliswaar in gesprek te zijn met de christelijke filosofie, maar niet te passen binnen het kader van de vanzelfsprekendheden die men daarin aanneemt. Het blijkt dat Blondel op het verkeerde podium gehesen is, namelijk dat van de theologisch gefundeerde christelijke filosofie, en in zijn eigen archieven is weggeborgen. Ook blijkt hij onze beginvraag naar de verhouding tussen denken en geloven niet volledig te hebben opgelost. Toch heeft hij er wel degelijk een weg in gevonden die perspectief biedt, zij het een ander dan het gangbare. Volgens Blondel bereidt de filosofie, wanneer die steeds consequent wordt voortgezet en niet voortijdig stopt, en wanneer die integraal te werk gaat en niet te snel conclusies trekt, het geloofsinzicht voor en komt zij open te staan voor de openbarende gave van een bovennatuurlijk inzicht. Daartoe moet men niet een theologische argumentatie in de filosofie inbouwen. Filosofie en theologie dienen gescheiden te blijven. Theologische gedachten kunnen wel richting geven aan de filosofische gedachtegang, maar die niet vervangen. De God van de openbaring is in de filosofie niet te denken, maar het zoeken naar God kan een beweging in het denken op gang brengen die perspectief op de nabijheid van God opent.

Door hem opnieuw te lezen, met vermijding van een aantal gangbare vanzelfsprekendheden, blijkt Blondel een heel andere christelijke filosofie voor te staan: een katholiek denken, dat volkomen rationeel blijft en tegelijk open is naar het religieuze, omdat het beseft in al zijn kunnen toch tekort te schieten. Zodoende opent Blondel in de filosofie nieuwe, nog ongekende ruimtes.⁵³⁹ Daarin blijft het katholieke dogma intact en laat Blondel de mogelijkheid open dat die paradoxale dogma's in hun letterlijke vorm een richting geven aan het denken, zonder de plaats ervan in te nemen. God is in het katholieke denken filosofisch onmetelijk ver maar tegelijk ook heel intiem nabij. Zo komt Blondel tot een open christelijke filosofie, maar dat zijn voor hem twee pleonasmen tegelijk en daarom spreekt hij liever, maar niet zonder aarzeling, van 'katholieke filosofie'.

Deze lezing van Blondel die we in dit onderzoek hebben ontwikkeld, kan verklaren hoe het mogelijk was dat zijn werk in eerste instantie kon worden uitgewerkt in een samenspraak met Merleau-Ponty. Beiden zoeken naar een andere manier van filosoferen, waarin voortijdige aannames van een bestemming of van een overkoepeling

539 Boutroux die het werk van zijn student kende, vatte als voorzitter van het Parijse internationaal filosofiecongres in 1900 de inbreng van Blondel samen (in Blondels bewoording): '(...) een ander domein spreidt zich immens uit voor de vernieuwde en verdiepte naspeuring door de filosoof: het domein van de handeling en van het geloof.' (M.B., *L'Action*, 1936, Vol. 1, p. 316).

radicaal worden afgewezen, zoals ook de bestaande wegen naar de eeuwige waarheden of naar de in 'het schrift van de meester' vastgelegde oplossingen terzijde worden geschoven, en beiden zien de mogelijkheid dat een licht van een andere orde dan de filosofie toegelaten en bevraagd kan worden.⁵⁴⁰ De vraag is nu of, in tweede instantie, het denken van Blondel precies op het punt van het denken van 'God' alsnog in gesprek kan worden gebracht met de hedendaagse filosofie.

Om dat te beproeven zullen we het werk van Jean-Luc Marion ter hand nemen. Marion gebruikt deels dezelfde begrippen als Blondel en pleit voor een herneming van de christelijke filosofie, niet die van de jaren dertig die 'nutteloos en illegitiem' is, maar een die zoekt naar het 'originale theologische concept van de 'philosophia christiana' via een duidelijke fenomenologische demonstratie van wat Pascal (zonder het te concretiseren) 'de derde orde', de 'charité', noemde'⁵⁴¹ — een metafysiekloze benadering, zo zou je kunnen zeggen, van de vragen die uit de metafysiek zijn voortgekomen. En daarbij noemt Marion af en toe Blondel.

Is het mogelijk om Blondel in een hedendaags debat met Marion te brengen en tot een eigentijdse katholieke filosofie te komen?

⁵⁴⁰ Zie 1.2.2.2 *Het nieuwe denken en Merleau-Ponty*.

⁵⁴¹ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*, 2005, p. 186.

DEEL 3

BLONDELS BIJDRAGE AAN HET HEDENDAAGSE DENKEN OVER GOD

In het eerste deel van dit onderzoek hebben we gezien dat het katholieke denken, zoals Blondel dat had vormgegeven in een open en integrale filosofie, vanaf de jaren zestig in de vorige eeuw steeds meer stilgevallen is. Het heeft ongeveer sinds Merleau-Ponty, die als een van de laatsten met Blondel (postuum) in gesprek ging ⁵⁴² zijn weg vooral gevonden in de expliciet christelijke filosofie, dat wil zeggen in het filosofisch denken waar een christelijk-theologische aanname aan voorafgaat. ⁵⁴³ Deze christelijke filosofie heeft wel de waardering voor Blondel behouden, en ook diens verlangen om een filosofisch te verantwoorden weg te vinden naar het christelijk geloof, maar ze heeft te weinig aandacht voor Blondels filosofische bedoeling en inzet. In vergelijking met Blondels tijd bevindt de christelijke filosofie van de katholieke inspiratie zich nu veel minder in het hart van de Franse filosofie en is ze gemarginaliseerd. Het contact met de hedendaagse filosofie is gering, mede door een verkeerd verstaan van Blondel, maar haar interpretatie van Blondel is in de gehele filosofie evenwel dominant geworden.

Aan de zijde van de hedendaagse filosofie is de belangstelling voor Blondel in de loop der tijd verdwenen omdat men al te lang de debatten van de jaren dertig over de christelijke filosofie en de spanning met het neo-thomisme als kader heeft aangenomen om het denken van Blondel te begrijpen, en men de belangstelling voor de christelijke filosofie verloren heeft. Het ligt voor de hand te veronderstellen dat een denker die zo in een bepaalde traditie wordt geplaatst, in de vergetelheid raakt wanneer zich een nieuw en heel ander klimaat aandient. Toch hebben we ook gezien hoe Blondels denken over God in gesprek kan komen met dat van iemand als Merleau-Ponty, wiens denken het filosofisch klimaat vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw heeft getekend.

Of een dergelijk gesprek ook mogelijk is ten aanzien van de veranderingen rond de millenniumwisseling is de vraag die dit onderzoek in beweging houdt. Met andere woorden: is Blondels denken ook in gesprek te brengen met de hedendaagse filosofie?

In het tweede deel van dit onderzoek is geprobeerd het misverstaan van Blondel, zoals dat in de christelijke filosofie het meest aan het licht komt, op te sporen en een

⁵⁴² Zie 1.2.2.2.

⁵⁴³ Zie 1.1.2 en 2.1.

nieuwe lezing op te bouwen die meer recht doet aan zijn systematisch denken. Kort gezegd: Blondel is ontdaan van zijn theologische interpretatie en opnieuw gepositioneerd in zijn filosofisch project. Dat heeft voor de vraag naar de samenhang tussen geloven en denken enkele inzichten verschaft.

Het eerste is dat Blondel laat zien dat de filosofie een wezenlijke en praktische openheid heeft naar het religieuze. En het tweede inzicht is dat het onmogelijk is om direct van de ene orde (van de menselijke natuur en de filosofie) naar de andere (van het bovennatuurlijke en het geloof) te gaan. Wel kunnen we denken over die onmogelijkheid. Door de filosofie consequent uit te voeren en door open te analyseren wat ons eigen handelen ons leert, wordt de reikwijdte van de filosofie uitgebreid en komen we open te staan voor een gave die van elders tot ons komt en ons inzicht biedt in het bovennatuurlijke. Maar hoe aannemelijk het in het geloofsleven ook is om in die bovennatuurlijkheid diegene te herkennen over wie de Kerk ons leert dat dat God is, Blondel heeft dat filosofisch niet kunnen vaststellen. De filosofie kan zich alleen maar in die richting oriënteren. Daarmee heeft Blondel wel een logisch doordenkbare verhouding gevonden tussen filosofie en theologie — de theologie belicht een perspectief voor de filosofie, als een lamp voor de voeten — maar hij heeft geen rechtstreeks verstaan van de theologische waarheid door de filosofie kunnen vinden. Het is precies dat wat in de christelijke filosofie wordt veronachtzaamd. Daar gaat men ervan uit dat Blondels geloof en zijn filosofie één geheel vormen en dat zijn denken het dogma rechtstreeks kan denken. Maar Blondel is maar half geslaagd in zijn filosofische opzet om van het denken naar het geloven te komen: hij vindt een weg, maar hij kan het geloof er niet mee bevatten. Ook heeft hij laten zien dat omgekeerd vanuit het christendom enkele aanwijzingen te vinden zijn voor het filosofisch denken, maar hoewel in zijn geloof het christelijke dogma en de rede onlosmakelijk zijn, vond hij geen filosofisch denkbare, rechtstreekse verbinding tussen denken en geloven.

Blondel heeft de kwestie dus niet volledig opgelost in zijn filosofisch werk, maar hij vond wel aanwijzingen. Het is voor het hedendaagse debat van groot belang om te onderzoeken of zijn aanwijzingen stand kunnen houden in het filosofisch debat van vandaag. Kunnen we in de filosofie die het christelijk geloof doordenkt eigenlijk wel verder komen dan het punt dat Blondel ons wijst? Hoe kan men in het hedendaagse denken omgaan met de inzichten van Blondel en de grenzen van ons denken? Dat is de vraag die we in dit laatste deel van het onderzoek proberen te beantwoorden. Vanwege het feit dat het debat tussen Blondel en het hedendaagse wijsgerige denken over God niet feitelijk heeft plaatsgevonden, zal dit deel onvermijdelijk een tentatief en verkennend gehalte krijgen.

Het gesprek tussen Blondel en de hedendaagse filosofie is niet vanzelfsprekend, omdat sinds de jaren zestig, de jaren waarin Blondel erg beroemd was, in Frankrijk juist ten aanzien van de vraag naar God een zodanig andere benadering ontwikkeld is dat, zoals we hebben besproken in het eerste deel, een Duits standaardwerk

uit 1990 over christelijke filosofie waarin Blondel grote aandacht krijgt, in Frankrijk geen landingsterrein meer kon vinden.⁵⁴⁴ En terwijl in diezelfde periode de expliciet christelijke filosofie van de katholieke inspiratie stilvalt, doet een heel andere manier van denken over God van zich spreken. Een manier van denken die niet vertrekt vanuit theologische aannames, maar zich geheel binnen het hedendaagse denken, en dan vooral binnen de fenomenologie beweegt, en van daaruit het christendom denkt. Tussen deze filosofische ontwikkeling en de tot staan gekomen expliciet christelijke filosofie lopen geen verbindingslijnen. Integendeel: we hebben gezien hoezeer de christelijke filosofie afstand houdt ten opzichte van het hedendaagse denken, en als omgekeerd in filosofische kringen de christelijke filosofie ter sprake komt, verzet men zich ertegen. Er is dus een gepolariseerde situatie op het terrein van onze vraagstelling, en daarin speelt het werk van Blondel een rol.

Al met al hebben we in het voorgaande voldoende aanwijzingen gevonden om een stelling te wagen, namelijk: als het lukt om Blondels denken in gesprek te brengen met de hedendaagse filosofie moet het ook mogelijk zijn om op een nieuwe manier over het christendom te denken en om binnen de hedendaagse filosofie, vanuit de bijdrage die Blondel levert met zijn 'katholieke denken',⁵⁴⁵ op een nieuwe manier christelijk te filosoferen.

Een gelegenheid om deze stelling te onderzoeken, doet zich voor in het werk van Jean-Luc Marion.⁵⁴⁶ Hij is een van de belangrijkste woordvoerders in de hedendaagse

⁵⁴⁴ Zie 1.1.3.

⁵⁴⁵ Zie 2.4.5 waar het kortweg is samengevat met 'het open zoeken van en met God'.

⁵⁴⁶ Jean-Luc Marion (1946) is o.a. verbonden aan de Sorbonne, waar hij in de roerige jaren 1967-1968 zijn licentiaat haalt. Via zijn latere echtgenote komt hij in aanraking met een initiatief van de priester Maxime Charles voor katholieke intellectuelen op Montmartre. Daaruit komt een studentenpastoraat voort aan de Sorbonne, het *Centre Richelieu*, dat wordt toevertrouwd aan Jean-Marie Lustiger, een uit het jodendom bekeerde priester. Tussen Marion en Lustiger ontstaat een levenslange verbondenheid, die aanhoudt ook als Lustiger Marty opvolgt als aartsbisschop van Parijs en wanneer die in de *Académie française* wordt gekozen. De studentenrevolte in 1968 wordt wel aangeduid als het moment waarop een katholieke herleving begint, al stelt Claude Dagens (in zijn introductie op Marion in: *La Croix*, 21 jan. 2010) dat een 'katholieke renaissance' al vóór 1968 zou hebben plaats gevonden. Aan het eind van de jaren zestig zijn er meerdere schrijvers die op een christelijke openbaring teruggrijpen (Lardreau, Jambet en Marions vriend Clavel). Op een nieuwe manier komen studenten dan in aanraking met het christendom, dat vervolgens een weg vindt in hun werk.

Marion studeert onder meer bij Derrida, Deleuze en Althusser. Tegelijkertijd ontwikkelt hij zijn interesse in de theologie via het werk van de oratoriaan Bouyer, en van de jezuïeten Daniélou, De Lubac en Von Balthasar, die het werk van Blondel goed kennen. Daarnaast bestudeert hij Levinas. Na zijn studie aan de École Normale Supérieure promoveert Marion onder begeleiding van Alquié op Descartes. Inmiddels doceert hij aan verschillende universiteiten in Parijs en Chicago. Marion werd vele malen gelauwerd (o.a. eredoctoraat van de Universiteit Utrecht in 2005). In november 2008 wordt hij gekozen in de *Académie française* als kerkelijk vertegenwoordiger, een plaats die hij overneemt van de dan overleden kardinaal Lustiger, wiens adviseur hij al die jaren was gebleven en aan wie hij in 2008 zijn Augustinusstudie opdraagt. Marion is onder meer medeoprichter van de Franse uitgave van *Communio*, waarvan hij ook mederedacteur is. In 2011 is hij benoemd tot lid van de Pauselijke Raad voor de Cultuur.

Franse filosofie, precies in de hierboven genoemde stroming die een nieuwe manier zoekt om het christendom te denken. In zijn werk maakt hij onverwacht weer melding van ideeën van Blondel, maar in de filosofische literatuur is dat nauwelijks of niet opgemerkt, ook niet in de christelijke filosofie. Marion, die net als Blondel werkt aan de vraag naar het verschijnen van de God van de christelijke openbaring in het denken, en die zich eveneens distantieert van het debat over de christelijke filosofie van het jaren dertig, schrijft in 1993, precies een eeuw na de verschijning van Blondels proefschrift, dat Blondel ‘ons voorgaat’.⁵⁴⁷ Op zoek naar de bijdrage die Blondel aan het hedendaagse denken over God en aan een nieuw christelijk filosoferen kan leveren, zullen we daarom diens werk in gesprek brengen van dat van Marion. We zullen proberen te formuleren of en hoe het bij de tijd gebrachte verstaan van Blondel ons verder kan helpen in de problematiek van denken en geloven zoals Marion dat formuleert. Ten slotte zullen we onderzoeken hoe die confrontatie van Blondels werk met dat van Marion bijdraagt aan een hedendaags verstaan van ‘christelijk filosoferen vanuit een katholieke inspiratie’.

Ook al becommentarieert Marion het werk van Blondel bij diverse gelegenheden, hij werkt tot op heden nergens uit waar en hoe hij schatplichtig is aan Blondel. Daarom zullen we in dit onderzoek eerst nog twee stappen moeten zetten voor we toe zijn aan het hedendaagse debat over geloven en denken: eerst zullen we het denken van Marion bespreken en hoe volgens hem God daarin verschijnt, en vervolgens zullen we mede aan de hand van zijn verwijzingen naar Blondel, proberen na te gaan hoe Marion Blondel leest.

3.1 Het verschijnen van God zonder het zijn in het denken van Jean-Luc Marion

Hoe ziet Marions filosofisch denken over de God van het christendom eruit? Omdat het ondoenlijk is om in dit bestek het hele werk van Marion te betrekken, zullen we ons concentreren op, en laten leiden door enkele werken waarin het onderhavige onderzoeksthema uitdrukkelijk aan de orde is.⁵⁴⁸ We concentreren ons vooral op Marions spraakmakende boek *Dieu sans l'être* (1982).

De reden waarom we Marion hoofdzakelijk benaderen vanuit dit boek is tweerlei: hij behandelt in dit vroege werk expliciet de wijze waarop God, zoals die in de

⁵⁴⁷ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 292 (de oorspronkelijke tekst is geschreven voor een colloquium in 1993).

⁵⁴⁸ Deze materiaalkeuze is ook ingegeven door Marion zelf, die aanried deze titels ter hand te nemen toen hij in een onderhoud met de auteur (Soeterbeeckprogramma, Nijmegen, 11 oktober 2010) hoorde van dit onderzoek naar de doorwerking van Blondel in zijn oeuvre.

katholieke geloofsleer wordt aangeduid, in het denken verschijnt. Marion doet dat op een wijze die meteen de blijvende grondstructuur van zijn denken bevat. In later onderzoek heeft hij allerlei gedachten nader uitgewerkt en aangevuld, maar hij heeft dit vroege werk gehandhaafd en het bij heruitgaven ongewijzigd gelaten.⁵⁴⁹ Dat is tevens de tweede reden om dit werk van Marion centraal te stellen: het hoort blijkbaar tot de eigenheid van diens oeuvre. Dat wil niet zeggen dat er geen ontwikkeling in Marions werk aanwijsbaar is. Integendeel. Net als we bij Blondel hebben gezien, belichaamt een fundamenteel werk slechts een fase in een jarenlang onderzoek. In zo'n onderzoeksperiode komt eerder werk, hoe grondlegend het ook is, altijd ook tekort wanneer het bezien wordt vanuit de latere ontwikkelingen.⁵⁵⁰

Daarnaast richten we ons op *Le Visible et le révélé* (2005),⁵⁵¹ dat veel jonger is. In dit werk brengt Marion onder meer de christelijke filosofie expliciet ter sprake. Op nog enkele andere plaatsen komt Marion op deze thematiek terug. Daar zal naar worden verwezen wanneer nodig.

Beide boeken zijn overigens, zoals vele andere van Marion, tot stand gekomen door een herwerking en bundeling van een aantal artikelen dat over een periode van een aantal jaren is verschenen (DSE: 1976–1982, VR: 1986–2005). Deze lange perioden van verschijning duiden op rijping en continuïteit in het oeuvre van Marion, eerder dan op een wending die sommigen er in zien.⁵⁵²

DSE bestaat uit drie delen: een korte inleiding (*Envoi*) die een blik werpt op het hele onderzoeksterrein dat Marion in de rest van het boek zal uitwerken, een uitgebreid

549 Oorspronkelijk verscheen *Dieu sans l'être* in 1982 bij Fayard. Hier zal van die oorspronkelijke editie worden uitgegaan (tenzij anders aangegeven) en er zal naar worden verwezen met: DSE. Het boek verschijnt een jaar na Marions dissertatie over Descartes. In het voorwoord van de nieuwe editie (2002) schrijft Marion dat zijn verdere onderzoek het boek niet bijstelt, maar juist bevestigt. De enige wijzigingen (zelfs de paginering komt exact overeen) zijn het voorwoord, de — spijtige — weglating op de voorkant van Dürers *Melencolia* (zie Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 188 n.), de plaatsing van de inhoudsopgave, het weglaten van het opschrift *Théologiques*, de ondertitel *Hors-texte*, en de toevoeging van een studie over Thomas en de ont-theo-logie.

550 Sommige commentatoren proberen uit een frase uit het voorwoord bij de Amerikaanse vertaling uit 2007 van Marions *Étant donné* (1997) af te leiden dat Marion later in zijn carrière een wending heeft gemaakt weg van de theologie, dus het omgekeerde van wat Janicaud poneert (zie 1.1.3). In de bewuste frase stelt Marion dat hij in het vervolg van zijn onderzoek resultaten die hij aanvankelijk met behulp van de theologie had gevonden (bijv. in: *Dieu sans l'être*, 1982) later ook via de filosofie heeft kunnen bereiken. Deze commentatoren leggen een vordering in de filosofie uit als een afwijzing van de theologie. Zo bijv. Adam English, *The Possibility of Christian Philosophy*, 2007, p. 75, die met behulp van Blondel een pleidooi voor de christelijke filosofie houdt. English citeert Marion niet direct, maar maakt gebruik van uitspraken van Janicaud en Horner.

551 Dit betreft een bundel artikelen uit de periode 1988 — 2005 en zal worden afgekort met: VR.

552 Zoals bijv. Schrijvers die het werk van Marion kritiseert omdat die van de filosofie afgezwinkt zou zijn naar de theologie (zie Joeri Schrijvers, *Jean-Luc Marion, alles behalve actueel?*, 2010; ook noot 567 en 676), en Adam English (zie noot 550) die het omgekeerde beweert.

tweede deel (net als het gehele boek getiteld *Dieu sans l'être*⁵⁵³) waarin de filosofische hoofdstructuur ontwikkeld wordt, en een derde deel (*Hors texte*) dat vanuit een meer theologische visie de aansluiting met de filosofie uit het tweede deel probeert te verwoorden.

In het centrale deel ontvouwt Marion het grondpatroon van de wijze waarop hij filosofisch denkt over God en over de mogelijkheid om over God te denken. Daarbij laat hij de kritiek toe op de metafysiek en het denken over God zoals Nietzsche en Heidegger die formuleren. Zij ondergraven niet alleen het denken over God, maar het denken in het algemeen wanneer dat in termen is gevat die niet rationeel kunnen worden gedacht. Het eigene van Marion in DSE bestaat er ondermeer in dat hij het door Nietzsche en Heidegger geformuleerde tragisch bewustzijn van het verlies van het vermogen om God te denken niet ondergraaft, en niet gaat zoeken of zij misschien ergens iets over het hoofd hebben gezien, maar dat hij hun kritiek volledig aanvaardt, namelijk dat God, zoals we die denken, dood is. Marion gaat niet om de kritiek op de metafysiek heen, maar gaat erdoorheen en maakt die zich eigen. Van dan af vangt Marion aan met een poging om God opnieuw te denken en hij ontdekt dat daar mogelijkheden voor bestaan wanneer wordt afgezien van de gebruikelijke categorie van 'het zijn'.⁵⁵⁴ Met behulp van zijn kritiek op de metafysiek en zijn zicht op de onmetelijke 'andersheid' van God, komt Marion ertoe God niet langer te denken in de orde van het zijn, maar daarbuiten: God zonder zijn. Maar hoe is dat mogelijk zonder te vervallen in de moeilijkheid die Heidegger had blootgelegd, namelijk dat het denken uiteindelijk alleen mogelijk is wanneer dit het denken van eindige zijnden betreft? En als het al zou lukken zonder het zijn te denken, hoe dan te voorkomen dat het resultaat dan een product van iets anders is, bijvoorbeeld van de machtswil, die Nietzsche had aangewezen?

Marion vindt daarvoor een weg in de fenomenologie, waarvoor Husserl de grondlijnen had getekend.⁵⁵⁵ Met behulp van Husserls werk beschrijft Marion hoe over God kan worden gedacht door niet eerst de nadruk te leggen op het zijn, maar op het verschijnen van God. 'Zijn' kan volgens Marion een verschijningswijze zijn van God, een eerste naam zo men wil, zoals bij Thomas. Om iets van het denken over God te begrijpen, zal hij dus eerst die verschijningswijze moeten onderzoeken: is de verschijning hetzelfde als dat wat verschijnt?

553 Een titel die op meerzinnig wijze te lezen is: 'God zonder het zijn', maar ook: 'God zonder het te zijn' en (fonetisch): 'God zonder letter (lettre)', d.w.z.: zonder aanduiding. In deze laatste betekenis kan een verwijzing naar Derrida gelezen worden (bijv.: Joeri Schrijvers, *Jean-Luc Marion, alles behalve actueel?*, 2010).

554 Een perspectief dat ook Levinas, een van Marions leermeesters, ontwikkelde in *Autrement qu'être* (1978) en vooral in zijn *Dieu et la philosophie* (p. 91 v.) dat verscheen in 1982, hetzelfde jaar als de publicatie van *Dieu sans l'être*. We komen daarop terug in 3.4.

555 Naast Nietzsche en Heidegger is in *Dieu sans l'être* (1982) Husserl de derde grote meester. Levinas blijft op de achtergrond aanwezig, maar wordt door Marion niet of nauwelijks genoemd.

Marion doet dat door de verschijning van God te behandelen als de wijze waarop een idool verschijnt, en dat te contrasteren met de verschijningswijze van een icoon. Kort gezegd: een idool is iets wat of iemand die aan mij verschijnt voor zover ik mijn blik erop richt en de verschijning ervan toelaat. Ik ben actief op dat fenomeen gericht. Ik zie in een idool dus mijn eigen zien en mijzelf weerspiegeld. Een icoon daarentegen is wel een zichtbare voorstelling, maar van iemand die onzichtbaar blijft. De blik van die onzichtbare is op mij gericht en die kan ik aanwezig weten. Een icoon ziet mij aan, ik word aangekeken, maar wie of wat mij ziet blijft onzichtbaar, dus over het zijn daarvan kan ik niets zeggen. De intentionaliteit van het zien is bij een icoon, vergeleken bij de intentionaliteit van het zien bij een idool, omgekeerd. Door het onderscheid in te zien tussen mijn zien en het zien dat mij onzichtbaar aanziet, kan er afstand worden genomen van het zijn van degene die onzichtbaar ziet, en kan dat zijn worden uitgesteld (*différer*). Heel Marions onderneming in dit boek kan worden samengevat als de poging om in dat uitstel⁵⁵⁶ nieuwe toegangen tot God te vinden.

Met de onderscheiding van twee manieren om God te denken, als idool of als icoon, wil Marion niet suggereren dat de eerste in haar beperktheid fout is en de tweede in haar ongrijpbare oneindigheid goed. Beide hebben elkaar nodig, en beide zijn met al hun beperkingen voor ons nodig om God te denken, en daarbij zowel de filosofie als de openbaring, zowel de immanentie als de transcendentie, zowel het zijn als het uitgestelde 'zijn', in hun waarde te laten. Immers, zonder het beperkte begin van wat we kunnen zien, is er geen denken mogelijk. Het zien van het zijnde maakt het denken van het zijn mogelijk, en dat vormt een voorwaarde om zonder het zijn te kunnen denken. Dat heeft tot gevolg dat, als we niet tevens iconisch proberen te denken over God, ons beperkte denken over God samenvalt met wat wij als Gods verschijnen zien, waardoor het idolatriek blijft.

Om dat aan te tonen maakt Marion in DSE een hele omweg waarin hij demonstreert dat het zien van het zijn via het negatieve, de verveling, de ijdelheid, de melancholie en de onbestaanbaarheid van het niets, met andere woorden via de ontkenning van het zijn en de indifferentie ten opzichte van het zijn, iets anders is dan het doordringen in het zonder zijn. Marion probeert aan te tonen dat het zonder zijn niet een ontkenning is van het zijn, zoals het zijn ook niet de ontkenning van het zijnde is. Het zonder zijn is een andere bestaanswijze — als je dat zo kunt zeggen — die zich vanwege de onmetelijkheid alleen laat beschrijven als differentie, als het tegendeel, dus niet als de ontkenning, van wat is. Die andere bestaanswijze kan niet worden ontkend. Men kan zich hooguit indifferent opstellen ten opzicht van die andere bestaanswijze. Wel is om God te denken de ontkenning van het identieke een eerste stap: God is niet dit of dat. Vervolgens is het nodig om de onmogelijkheid van de ontkenning van Gods bestaan te erkennen: God 'is' niet niet-zijn. Daarin schuilt de

⁵⁵⁶ Op dit punt blijkt Marion schatplichtig aan een van zijn leermeesters: Derrida.

waarheid van de 'via negativa' die zowel Marion als Blondel af en toe hanteren, met gebruikmaking van teksten van mystieke denkers.⁵⁵⁷ Met de kritiek van Nietzsche en Heidegger, de perceptie van Husserl en de aanwijzing van Levinas vindt Marion in DSE een weg om niet het zijn te ontkennen, maar om er omheen te gaan: om het verschijnen van God te denken zonder zijn, God te zien als degene die bestaat zonder zijn, die niet samenvalt met wat we kennen en zien, maar een gegevenheid 'is' die onkenbaar, en on-ontkenbaar, noch zijnde noch zijn, zichtbaar in zijn onzichtbaarheid ons te denken geeft en verschijnt in ons denken.

Marions onderzoek naar het verschijnen van God in het denken, dat al enigszins terug te lezen is in eerder werk, zoals in *L'Idole et la distance* (1977), zal zich later nog in tal van andere bijdragen voortzetten.

In DSE gebeurt nog iets opmerkelijks waarmee we het denken van Blondel zullen moeten confronteren: Marion past het denken van God zonder zijn toe op de God zoals die door het katholicisme geleerd wordt, en hij construeert dat op een speciale manier. Het zojuist besproken hoofddeel van het boek DSE is tussen twee andere delen geplaatst die dit filosofisch middendeel als het ware omsluiten: het wordt voorafgegaan door het korte *Envoi* en het wordt vervolgd met het *Hors texte*. De aanduiding 'Hors texte'⁵⁵⁸ als deel van zijn boek heeft Marion in zijn *Envoi* al even toegelicht. Hij bedoelt er niet een toevoeging mee, iets wat los naast iets anders staat, maar een bevrijding: iets, een geheel, een corpus dat uit de woorden van een tekst treedt. 'Hors texte' betekent voor Marion zoiets als een lichaam (corpus) dat door de liefde wordt gemaakt, in plaats van andersom (DSE, 12).⁵⁵⁹ Marion bedoelt dat uit een tekst, waarneembaar vanuit een houding van iconische intentionaliteit en liefdevolle overgave, een nieuw, ander corpus geboren wordt, of: wordt vrijgemaakt, maar in blijvende verbondenheid met die tekst.

In deze *Hors texte* zet Marion zijn zojuist geformuleerde filosofische lijn door, maar in een meer theologisch veld. Dit deel van DSE is meer dan een illustratie op theologisch vlak van wat hij eerder op filosofisch terrein had ontdekt. Marion zet er

557 In een later werk, *Étant donné* (2005², p. 16 noot 2, oorspronkelijk uit 1997) neemt Marion enige afstand van een te verregaande en problematiserende betekenis van de term 'negatief' in verband met de theologie, zoals hij die ooit gebezigd heeft. Marion corrigeert zich en stelt dat wanneer hij in *Dieu sans l'être* (1982) over negatieve theologie spreekt hij de *negatieve weg* van de theologie bedoelt en dat zijn werk niet als negatieve theologie gezien moet worden. Hij neemt daarmee juist afstand van het oordeel dat bijv. Stijn Van den Bossche velt (in: *God verschijnt toch in de immanentie*, 2000, p. 131), als zou Marion zijn hele werk *Dieu sans l'être* betitelen als negatieve theologie (vgl. noot 473).

558 Ook Derrida bezigde deze term en stelde: 'Er is geen buiten de tekst (pas de hors-texte).' Marion sluit hier dus direct aan bij zijn leermeester, zoals ook Joeri Schrijvers aangeeft in *Jean-Luc Marion, Alles behalve actueel?* (2011). Maar Marion stelt zich niet lijnrecht tegenover Derrida op, want hij beweert niet dat er zonder meer iets buiten de tekst is, los van de tekst, integendeel: wat buiten de tekst is, is van binnenuit met die tekst verbonden.

559 De lichamelijkheid van deze uitdrukking is voor Marion van belang (vgl. diens latere studie over het erotisch fenomeen: Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, 2003).

zijn poging voort om met behulp van de filosofie door te dringen tot het filosofisch nog onzichtbare en onzegbare van God, dat tot dan toe alleen nog maar te 'zien' is geweest vanuit een aanvaarding van de dogmatiek van, onder meer, de katholieke eucharistische theologie. Het bestuderen ervan is dan tevens een getuigenis.

Hier komen we overigens op een in de commentaren op Marion opmerkelijk punt dat onze vraagstelling raakt. Ondervindt de filosofische route van Marion doorgaans veel aandacht en bewondering, ook wanneer die het thema 'God' aansnijdt, de uitwerkingen op het vlak van de katholieke orthodoxie komen doorgaans niet ter sprake⁵⁶⁰ of worden vlakaf 'reactionair' genoemd.⁵⁶¹ Ook de teksten van Marion waarin hij opvattingen in het katholicisme aan de kaak stelt, zijn in de commentaren nauwelijks te vinden, laat staan dat deze worden uitgewerkt of becommentarieerd.⁵⁶²

Vanuit het laatste deel is de betekenis van het eerste deel, *Envoi*, beter te begrijpen. Er is een boodschap (envoi: zending, boodschap, opdracht) vervat in wat 'hors-texte' verschijnt, en die boodschap is dat het er niet om gaat te stellen dat God zonder zijn al of niet 'is', of niet echt is. Het gaat hem erom dat (naar een uitdrukking van Schelling) God vrij is ten opzichte van zijn bestaan, en ten opzichte van de vraag of God een verband heeft met het zijn. Daarmee positioneert Marion zich meteen

⁵⁶⁰ Zie bijv. de publicaties over Marion door Ruud Welten, zoals *God en het denken*, 2000, p. 7 v.; en *Fenomenologie en beeldverbod*, 2001; en *De paradox van Gods verschijnen*, 2003, p. 166 v.; Anton Houtepen, *God zonder aanhalingstekens*, 2000, p. 31 v.; Stijn Van den Bossche, *Mogelijkere wijze komt God ons redden*, 2005, p. 162 v.; Robyn Horner, *Jean-Luc Marion*, 2010³, p. 35 v. (dit laatste betreft een Engelstalig commentaar dat we toch opnemen (zie 2.2.1), omdat de schrijfster die verbonden is aan de katholieke universiteit van Fitzroy, Australië, zich distantieert van de Angelsaksische benadering).

⁵⁶¹ Horner wijst in dit verband op bijv. Graham Ward (Robyn Horner, *Jean-Luc Marion*, 2010³, p. 7), die Marion 'onkritisch dogmatisme' toeschrijft. Ward is een van de belangrijke auteurs binnen de Radical Orthodoxy (zie 3.2.3). Daartoe rekent zich ook English, door wie Marion reactionair genoemd wordt (in *The Possibility of Christian Philosophy*, 2007, p. 78).

⁵⁶² Zo heeft Marion bijv. kritiek op opvattingen die de samenkomst van de gelovige gemeenschap beperken tot die gemeenschap zelf en niet openstaan voor de andersheid van het eucharistisch evenement. In die, wat Marion noemt, meer politieke opvattingen, buigt men de eucharistische gemeenschap steeds terug naar de gemeenschap zelf. Er treedt dan opnieuw een idolatrie in werking: de gemeenschap, als zijnde, wordt zelf een idool dat de iconische, onzichtbare aanwezigheid van Christus zonder zijn verhuult achter een eigen bedoeling van de gemeenschap. Marion treft als eigen bedoeling veelal een protest aan tegen iets. Voor Nederlanders is het interessant dat Marion hier Oosterhuis noemt als verwoorder van (een belangrijk aspect van) deze opvatting die Marion bestrijdt (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, pp. 232/233 n.). Het lijkt of de meeste commentatoren net vóór dit punt stoppen met lezen van Marion, omdat hierover in de commentaren behalve een negatieve kwalificatie (zie noot 561) niets wordt uitgewerkt. Marion lijkt hier te opponeren tegen een ontwikkeling in de liturgiegeschiedenis die hij te ver vindt gaan. Vanaf de tweede helft van de xx^e eeuw, na een lange periode waarin liturgie gericht was op de persoonlijke aanwezigheid van de mens bij het heilige, gaat men benadrukken dat de actieve samenkomst zelf van gelovigen er ook toe doet, zozeer echter dat die samenkomst idolatriek wordt. Blondel had op veel fronten aan de opbouw van deze ideeën gewerkt, terwijl Marion met dezelfde begrippen een halve eeuw later een correctie formuleert op de eenzijdige toepassing ervan.

tegenover thomistische theologen en metafysici die stellen ‘dat God voor alles heeft te zijn’ (DSE, 11).

Maar de betekenis van *Envoi* gaat nog verder. Marion eindigt het laatste deel van DSE, *Hors texte*, vrij abrupt en zonder verdere conclusies of aanbevelingen. Als vanzelf grijpt de lezer dan terug op de eerste bladzijden, want aan het eind van het boek, in het slotakkoord van het getuigenis dat was gevonden door de filosofie zonder het zijn te denken in het theologisch veld, wordt de lezer zich bewust van een zeker enthousiasme, herneemt hij zich, en begint hij van voor af aan. Door aan het einde als vanzelf naar het begin terug te grijpen, wordt de inleiding van het boek dan tevens de afsluiting, en zo is waarschijnlijk de aanduiding ‘envoi’ ook bedoeld. Het geeft het hoofddeel van het werk, God denken zonder zijn, een zekere cyclische lading.⁵⁶³ Ondertussen gebeurt er echter iets met de lezer. Hij keert naar het begin terug, maar anders dan hij was.⁵⁶⁴

Met deze cyclische aanpak becommentarieert Marion van tevoren zelf de weg die hij af zal leggen. Zo schrijft hij aan het begin van zijn boek over het plezier dat het schrijven van theologisch werk⁵⁶⁵ hem bezorgt (DSE, 9). Dat blijkt aan het einde geen persoonlijke ontboezeming, maar de verklaring van een getuige (DSE, 276). In theologisch werk, zo stelt Marion, vindt de door- en overgang (transgression) plaats van de afstand (distance) tussen de menselijke woorden (verba) en het woord van God (Verbe) en omgekeerd. In die woorden en overgangen krijgt een lichaam (corps) vorm. Marion is op zoek naar degene die in die tekst lichaam wordt. Maar, zegt hij, het theologisch spreken kan de ‘overkant’ niet bereiken en spreekt dus boven zijn eigen mogelijkheden uit — het moet zich eigenlijk verontschuldigen (DSE, 10). Gaan-deweg ontdekt Marion dat alleen in de stilte correct over God gesproken wordt (DSE, 9, 81), dat daarin het theologisch spreken zich voedt. Daarom is er geen rechtvaardiging voor dat theologisch spreken te vinden, behalve het plezier van het schrijven. De enige grens van het theologisch spreken is de distantie die de woorden van het Woord scheidt.⁵⁶⁶

563 In de nieuwere edities van *Dieu sans l'être* (na 1994) is een exposé toegevoegd over Thomas. Daarin laat Marion zien dat ook Thomas noch God noch diens namen vereenzelvigt met het zijn op de wijze zoals de metafysiek dat verstaat (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 2010³, p. 7). Deze latere toevoeging versterkt wat we later nog zullen bespreken omtrent de metafysiek en het zijn van God (zie 3.3.3), maar verstoort de cyclische beweging van het boek. Het verminderen van het cyclisch karakter lijkt de afstandelijkheid tussen het denken en God (zie 3.4) te vergroten.

564 Dit procédé doet denken aan wat Blondel ‘marche cycloïdale’ noemde (zie 2.3.2).

565 ‘Theologisch werk’ dient niet te worden verstaan als: niet-filosofisch, maar als: betrekken van filosofisch inzicht in datgene wat ook in de theologie besproken wordt. Vanuit die filosofische afstand kan Marion later het onderscheid maken tussen *theologie* (menselijke woorden die logisch pogen te beschrijven wat als God wordt geduid) en *theologie* (het logisch spreken vanuit een getuigenis: overgaan in het goddelijk woord) (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 214 v.).

566 Het is van belang in te zien dat het hier een overgang betreft over een distantie heen, en dus niet een transformatie zoals Blondel beoogt.

Marion beweegt zich dus in dit ene boek aan de verschillende zijden van de distantie tussen de filosofie (woorden) en de theologie (het Woord). Op die manier sluit hij zijn puur filosofische verhandeling in in een theologische, en vice versa, en opent hij de filosofie en de theologie voor elkaar. Het is dan ook begrijpelijk dat de vraag opkomt of Marion hier de grenzen van de filosofie niet overschrijdt⁵⁶⁷ en of er niet een wending van de filosofie naar de theologie plaatsvindt,⁵⁶⁸ of weer terug. Wat hier in het werk van Marion gebeurt, vertoont gelijkenis met wat Blondel in de tetralogie laat zien: in het filosofisch onderzoek wordt een religieus perspectief (Bijbel, dogmatiek) gebruikt. Dit zicht wordt niet in plaats van de filosofische voortgang geplaatst, maar als filosofisch onderzoeksobject genomen. In die indirecte zin wordt het filosofie.⁵⁶⁹

In zijn later werk, waarin Marion tal van aspecten van zijn fenomenologie heeft uitgewerkt, is deze grondstructuur nog steeds herkenbaar. Als voorbeeld daarvan staan we even stil bij diens *Le Visible et le révélé* (2005), waarin hij nader onderzoek doet naar het verzadigd fenomeen (*phénomène saturé*) en daarmee de bedoeling van de fenomenologie aanscherpt.

In dit boek⁵⁷⁰ brengt Marion als gewoonlijk een aantal artikelen samen, waaronder een artikel over de christelijke filosofie (waar we later nog op zullen terugkomen⁵⁷¹). De hoofdreden voor het maken van dit boek is Marions historisch-filosofische belangstelling voor de constitutie van de metafysiek, waartoe voor hem ook de geschiedenis, de deconstructie en het ontstaan ervan behoren. Daarbij is er volgens hem een probleem overgebleven. Om de constitutie van de metafysiek te beschrijven, volstaat het niet de geschiedenis ervan te beschrijven, maar moet men daarbuiten een niet-metafysieke grond zoeken. Marion zegt die grond te vinden in de fenomenologie. Maar ook die fenomenologie is nog niet voltooid. Ze moet om werkelijk te worden wat ze nog niet is, te weten: niet-metafysiek, fenomenologie worden van het verschijnen van de gave van wat is, zonder a priori condities (donation). Daarbij stuit Marion op het probleem van de verschijning van de Openbaring van Christus. Dit fenomeen verschijnt niet alleen, maar tekent ook al de andere fenomenen die er op andere wijze zichtbaar door worden (Marion schrijft Openbaring dan met een hoofdletter) (vr 9). Dat betekent dat de fenomenologie ook moet

⁵⁶⁷ Zie bijvoorbeeld het appél dat Joeri Schrijvers op Marion doet om hem terug te roepen uit de niet-actualiteit van de theologie die de seculariteit niet doordenkt, in *Jean-Luc Marion, alles behalve actueel?* (2010).

⁵⁶⁸ Zoals Dominique Janicaud beschrijft in *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (1990).

⁵⁶⁹ Zie 2.4.4.1. en 2.4.5.

⁵⁷⁰ Marion schreef het boek op verzoek van Philippe Capelle (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 7), die ook over Blondel publiceerde.

⁵⁷¹ Zie 3.2.2.

meenemen wat nog niet in zichtbaarheid verschenen is (VR 10),⁵⁷² en recht moet doen aan de mogelijkheid van fenomenaliseren van de Openbaring. Want weigeren om te willen of te kunnen zien, diskwalificeert niet wát men ontkent, maar degene die het ontkent (VR 11).

Marion onderzoekt dan of de Openbaring die niet-metafysische grond kan zijn van de kritiek op de metafysiek, en of daartoe de fenomenologie de Openbaring kan denken. Maar hij stelt vast dat de fenomenologie beperkt blijft door de horizon van de intentionaliteit van het 'ik' van Husserl en het 'Dasein' van Heidegger. De enige mogelijkheid is de Openbaring te zien als fenomeen dat de horizon verwart en de intentionaliteit omkeert. Marion noemt zo'n fenomeen: 'phénomène saturé'. Een dergelijk verzadigd fenomeen, dat Marion bestudeert aan de hand van uitspraken die Kant erover had gedaan, is een verschijnsel waarvan de gave gepaard gaat met een overdaad (*surcroît*) aan waarneembaarheid: het verblindt. De waarneming ervan voldoet niet meer aan de condities van de algemene ervaring, en dat evenement laat zich niet meer in een object constitueren. Het laat geen ander spoor achter dan wat in het 'Ik/mij' geconstitueerd wordt door wat het ontvangt. Het subject speelt hier dus een rol bij het verschijnen van een betekenisvolle verschijning, maar als bewerker van de waarheid en niet als een producent (VR 70). Met behulp van deze fenomenologie van het 'phénomène saturé' probeert Marion dat te denken waardoor God God is,⁵⁷³ voorbij de metafysische dood van God als het ultieme zijnde (VR 83). Om dat te bereiken moet de filosofie volkomen open zijn, dat wil zeggen: zonder enige vooronderstelling, zonder enig *a priori*. Want, stelt Marion, als een filosofie open is en onbelast denkt, dan is er fenomenologie (VR 90).

Hier eist Marion dus van zijn filosofie, de fenomenologie, wat Blondel ook van de filosofie eiste: volledige openheid. De fenomenologie heeft op de metafysiek het recht veroverd om terug te gaan naar de dingen zelf: verboden te verbieden — aldus verbindt Marion Husserls 'principe van de principes' met een spreuk die in zijn studententijd op de muren in Parijs verscheen. Marion ziet het als zijn opgave bij te dragen aan de aflossing van 'de metafysiek van het fundament' door 'de metafysiek van het terug naar de zaken zelf' (Husserl) en door die te laten verschijnen als 'zijnde gegeven' (*étant-donné*). Zo moeten wereld en 'God' op titel van 'ding zelf' onderzocht worden op de mogelijkheid van hun fenomenale verschijning, een eis die rechtstreeks voortkomt uit de fenomenologische reductie: uitstellen van elke transcendentie om de immanentie ervan te meten (VR 91).

⁵⁷² Een verwijzing naar Derrida en Heidegger, die ook het andere dan het presente onderzoeken.

⁵⁷³ Marion wijst er later op dat hij een ontwikkeling heeft doorgemaakt in de beoordeling van het precieze type 'phénomène saturé' waartoe de openbaring behoort (zie *Le Visible et le révélé*, 2005, pp. 183/184). We beperken ons echter tot de grote lijn en laten de typering van de soorten 'phénomène saturé' hier rusten.

Nu we op een aantal grote lijnen het denken van Marion over het verschijnen van God hebben beschreven, zullen we de tweede voorbereidende stap zetten alvorens te onderzoeken of Blondel het debat kan aanvullen dat Marion bespeelt. We zullen ons daarbij preciezer concentreren op Marions directe verwijzingen naar Blondel.

3.2 Hoe Marion Blondel leest en positioneert

Marions onderzoek naar het denken van God zonder het zijn, zoals hierboven beschreven, is op een aantal punten vergelijkbaar met dat van Blondel. Dat valt niet meteen op omdat Marion in een heel andere context werkt en daarbij een volkomen andere stijl en methode hanteert dan Blondel. Ondanks die verschillen zien we dat in enkele teksten van Marions onderzoek naar het verschijnen van God in het denken, een paar centrale opvattingen en inzichten van Blondel aanwezig zijn. Alleen al Marions opzet in DSE doet denken aan de route die Blondel gegaan is in de materiaalselectie van onderhavig onderzoek, maar dan in één boek samengevat. Marion ontwikkelt in *Envoi* net als Blondel in *Le problème de la philosophie catholique* (1932) een korte inleiding die het hele probleemveld overziet, en waar hij voortdurend op terugkomt. In het hoofddeel, *Dieu sans l'être*, geeft hij evenals Blondel in zijn grote trilogie (1934-1937) de filosofische analyse van het verschijnen van God in het denken. Ten slotte, in het laatste deel, *Hors texte*, benadert hij net zoals Blondel in zijn kleine trilogie (1944-1950) het probleemveld andersom en preciseert hij dat met behulp van een geloofsperspectief, dat terugbrengt bij de beginvraag. Beiden sluiten wel hun boek maar niet het denkproces af. Elke afronding is een opstap naar een opnieuw weer hernemen van de centrale thema's, zoals een doorgaand onderzoek betaamt. Met de afwisseling tussen filosofische en theologische inzichten proberen zij echter de filosofie niet te verlaten, in weerwil van de kritieken. Ook hanteren beiden een aantal overeenkomstige begrippen op saillante plaatsen in hun werk.⁵⁷⁴

Wanneer we het werk van Marion vergelijken met dat van Blondel zijn er natuurlijk verschillen aan te wijzen. Maar de grote lijnen door Marions werk laten op een aantal cruciale punten zien dat beiden op het punt van het denken van God eenzelfde benadering ontwikkelen. Zo vinden we bij beiden de radicale openheid, een denken over ander 'zijn' dan ons menselijk zijn, de denkende mens die, of het subject dat van invloed is op het verschijnen van de waarheid, het zonder aannamen vooraf beginnen bij het immanente, en de visie op de filosofie die nog verder ontwikkeld moet worden omdat ze nog niet af is. Beiden streven een open filosofie na die een andere bestaanswijze dan het door ons gekende zijn niet ontkent, en waartegenover de mens in zijn denken een houding van verwachting kan aannemen (*attente*).

⁵⁷⁴ Bijvoorbeeld: idolatrie, donation, verbe, charité, éclat, surcroît, attente.

Beiden formuleren een kritiek op het denken dat zij aantreffen, beiden stellen dat dat denken beperkt is, en beiden noemen zij het niet zien van die beperking van ons denken: idolatriek. Maar beiden zijn ook op zoek naar een alternatief en vinden dat in een wezenlijk open filosofie die, zoals Marion zegt, 'zichzelf maakt' (VR, 117) en die probeert God te denken. Blondel en Marion laten zien dat het denken dat aanneemt of vindt dat het God heeft gevonden een fout maakt, omdat God niet als te bereiken kan worden gedacht. Ze verwijzen daarbij allebei naar Augustinus. Ze laten zien dat er dimensies openliggen waarvan de ontdekking nog maar net is begonnen.

Marion en Blondel, beiden overtuigd katholiek, doordenken de rol van het dogma in het filosoferen en beiden hebben grote kritiek op de christelijke filosofie.

Deze vergelijkbaarheid op alleen nog maar een aantal in het oog springende hoofdlijnen in het denken over God doet vermoeden dat het zinvol is om te onderzoeken waar Blondel vruchtbaar kan worden gemaakt in het hedendaagse debat, zoals Marion dat verwoordt.

Maar zoals gezegd, zullen we ons eerst nader oriënteren op de wijze waarop Marion Blondel leest. Daarbij komt opnieuw de christelijke filosofie ter sprake. Niet alleen wordt Marions onderzoek in zijn bedoeling doorkruist door vormen van filosofie die zichzelf als christelijke filosofie omschrijven, zoals Blondel overkwam in zijn tijd, maar Marion bespreekt de christelijke filosofie ook rechtstreeks.⁵⁷⁵

3.2.1 *Blondel als filosoof*

Marion schreef twee artikelen over Blondel.⁵⁷⁶ Aan de hand van deze overigens weinig of niet bekende artikelen kan worden geconcludeerd dat ook Marion Blondels vroege werk en dan vooral *L'Action* (1893) centraal stelt, en dat ook hij enkele verwijzingen uit dagboeken en correspondentie hanteert. De trilogie is vrijwel afwezig, maar wel verwijst Marion naar Blondels allerlaatste werk.⁵⁷⁷ Marions leeswijze sluit dus aan bij

⁵⁷⁵ Zie 3.2.2.

⁵⁷⁶ Op minstens zes plaatsen in Marions oeuvre treffen we verwijzingen naar Blondel aan. Het is niet bekend of dit ook alle verwijzingen zijn. Voor zover na te gaan, zijn deze zes de belangrijkste — mede ook op globale, mondelinge aanwijzing van Marion zelf (Soeterbeeckprogramma, Nijmegen, 11 oktober 2010). Drie van de verwijzingen zijn korte eenmalige vernoemingen (*Prolégomènes à la charité*, 2007, p. 87 n. (tekst van 1978); *Théologie blanche de Descartes*, 2009², p. 399 n. (tekst van 1981; NB foutieve initiaal in registers: H. i.p.v. M.); *Au lieu de soi*, 2008, p. 98). In twee veel minder bekende publicaties gaat Marion uitgebreider op het werk van Blondel in: *La Conversion de la volonté*, 1987 en *Lettre postface*, 1994. In *Le Visible et le révélé* (2005) noemt Marion hem op verschillende plaatsen en vooral in het hoofdstuk over de christelijke filosofie (pp. 82 n., 100, 102 en 103).

⁵⁷⁷ Hoewel Marion (*Lettre postface*, 1994, p. 291) wel even naar een trilogie-titel verwijst, nl. *L'Être et les êtres* (1935). Met het laatste werk van Blondel is bedoeld: *Exigences philosophiques du christianisme*, 1950 (idem, p. 292).

wat we de dominante lezing hebben genoemd,⁵⁷⁸ maar één aspect daarvan ontbreekt: hij hanteert geen theologische voorafname of theologische wenselijkheid. Marion ziet Blondel duidelijk als filosoof en hij probeert in de bespreking van Blondel geheel binnen de filosofische kaders te blijven.

In het oudste van beide artikelen, *La Conversion de la volonté selon 'L'Action'* (1987),⁵⁷⁹ poogt hij Blondel te positioneren in de grote filosofie, enerzijds ten opzichte van Nietzsche en Schopenhauer, en anderzijds ten opzichte van de eigentijdse filosofie, want 'de grootheid van diens denken is niet immanent', en de polemieken die Blondel aanging, waren volgens Marion vaak secundair, waardoor er nadere verklaring nodig is.⁵⁸⁰ Ook probeert Marion Blondels *L'Action* (1893) samen te vatten zonder een beroep te doen op de metafysiek. Dat wil zeggen: hij probeert te tonen dat Blondel verder gaat dan Nietzsche die de bevrijding van het goddelijke zoekt (DSE 50) en die de metafysiek voltooit (DSE 59).

In dit artikel concentreert Marion zich op het willen. De wil, zo vat Marion in zijn artikel over Blondels *L'Action* (1893) samen, is bij Blondel niet een mogelijkheid, maar een spoor naar het zichzelf van de mens en, door zichzelf heen, naar waar het een indruk van is. Blondels *L'Action* (1893) heeft volgens Marion de ambitie om de wil te hersituëren vanuit de metafysische naar de theologale functie van de oneindigheid. Het gaat erom, schrijft Marion, de onbegrensdsheid van de wil te onderkennen en die tot zichzelf terug te voeren, zodanig dat die tot de oneindigheid kan komen.⁵⁸¹ Marion schetst vervolgens het dilemma waar Blondel voor staat: een wil tot uitvoering brengen, is alleen mogelijk als die wil beperkt is, maar een beperkte wil kan niet de wil tot het oneindige zijn. De wil kan alleen willen wat hij kent. De enige oneindigheid die de wil kent, is die welke hijzelf is. De wil heeft dus een idolatriek karakter. Marion stelt dat de zondigheid van de mens er volgens Blondel precies in bestaat hiermee genoeg te nemen en zichzelf af te grenzen door middel van zijn oneindig vermogen om zich te kunnen beperken.⁵⁸² Marion vat Blondels conclusie

⁵⁷⁸ Zie 2.1.3.

⁵⁷⁹ Voor de titel maakt Marion gebruik van een uitdrukking die bij Blondel zelf voorkomt (M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, p. 327). Mogelijkerwijs doet Marion dat onbewust, want hij vermeldt het niet. Hij lijkt te verwijzen naar een van de laatste paragrafen van zijn *Dieu sans l'être* (1982) getiteld: *Conversions* (p. 267 v.). In *Dieu sans l'être* (1982) geeft Marion met 'conversion' aan dat in een uitspraak soms het subject en het predicaat van plaats kunnen wisselen, zoals in 'Jezus [is] de Heer', maar ook duidt hij op een kwalitatieve verandering die soms in de zekerheid van een uitspraak wordt verlangd. In geval van conversie wordt die zekerheid niet extern verlangd, maar komt die uit de uitspraak zelf voort (idem, p. 269), zoals dat ook het geval is bij de term 'liefde', die zichzelf kwalificeert. Het is een voorbeeld van hoe sleutelbegrippen bij Marion vaak een meervoudig onderling samenhangende betekenis hebben. Iets vergelijkbaars hebben we ook bij Blondel gezien bij de termen 'zijn' of 'de wil', in de zekerheid waarvan zich uit zichzelf kwalitatieve veranderingen kunnen voordoen.

⁵⁸⁰ Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 33.

⁵⁸¹ Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 42.

⁵⁸² Zie ook 2.3.

samen in een dilemma tussen twee opties: of de wil gaat over het idool heen, of de wil automutileert zich in beperking.⁵⁸³ Maar, vraagt Marion zich af: kan de wil dat eerste (wel willen, niet kunnen), en moet die dat tweede (wel kunnen, niet willen)?⁵⁸⁴ Marion ziet dat Blondel de tweede optie (de zonde van het wel kunnen, maar niet willen) afwijst, maar voor de eerste (de wil die over zichzelf heen naar het oneindige wil) een heteronomie moet invoeren.⁵⁸⁵ Blondel kiest, volgens Marion, voor de eerste (de heteronomie) en laat zien dat het willen dat het oneindig willen wil, niet beperkt blijft tot het kunnen (wil van macht), maar het willen ziet veranderen (transgressie) in een gave (don) die tot de liefde voert. Wat door het kunnen niet wordt verkregen, wordt door het willen van liefde bereikt. Willen dat echt het oneindige wil, de wil van de onmacht, ‘transvalueert’ in liefde⁵⁸⁶: de conversie van de wil is tot stand gekomen.

Marion stelt dat Blondel met zijn (beperkt) willen van het (oneindige) willen, dat een willen is van het niet-kunnen, antwoord geeft op Nietzsches ‘wil van de macht’, wellicht onbewust. Maar, aldus Marion, Blondel maakt daarbij gebruik van de theologie, meer precies van de patres,⁵⁸⁷ nog preciezer van Bernardus⁵⁸⁸ en Augustinus. Dat het oneindig willen liefde is, vindt Blondel volgens Marion in de meest authentieke christelijke bronnen. Marion distantieert zich niet van die bronnen, maar hij toont zich niet geheel tevreden met het paradoxale en enigmatische karakter ervan. Er is nog veel werk te doen, aldus Marion, om deze weg van ‘de liefde van het zijn’ te gaan die Blondel inslaat en die nog bezaaid ligt met raadsels, maar die weg is onomkeerbaar.⁵⁸⁹

Marion laat zien hoe Blondel binnen de grenzen van *L'Action* (1893) door deze patstelling heen denkt, op louter filosofische en logische gronden, dus zonder beroep te doen op externe argumenten. Maar ook Marions benadering van Blondel blijft beperkt. Ten eerste bespreekt Marion alleen *L'Action* uit 1893, waarin hij zich toespitst op de wil — een thema dat in Blondels latere werk een veel minder centrale rol speelt — en ten tweede heeft Marion geen oog voor het ‘theandrisch’ effect dat Blondel blootlegt in de menselijke handeling en analyseert in de trilogie.⁵⁹⁰ In de

583 Marion hanteert hier een stijlmiddel dat bij Blondel veel te vinden is: of...of. We hebben gezien dat Blondel altijd zal proberen tegengestelde begrippen op elkaar te betrekken. Dat doet Marion hier niet.

584 Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 43.

585 Marion merkt op hoezeer Blondel zich inspant om Kant te vermijden (Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 36) en hoe die kiest voor een aanpak die een antwoord op Nietzsche lijkt (vgl. noten 134, 135, 137, en 293).

586 Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 45.

587 Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 46.

588 Hoewel niet alle werken die Blondel van Bernardus leest, twijfelloos aan Bernardus zijn toe te schrijven.

589 Jean-Luc Marion, *La Conversion*, 1987, p. 46.

590 Zie 2.4.4.2. Marion ziet voor het subject hooguit een rol als bewerker van de waarheid en niet

volgende hoofdstukken gaan we daar nader op in. De oneindige wil zien als terugkerend tot de oneindigheid betekent Blondel lezen in het platte vlak. Ontgaat het Marion dat de oneindigheid bij Blondel anders tot zichzelf terugkeert dan die aanvankelijk was, omdat die door de 'action' van mensen 'bij de tijd' is gebracht? Blondel toont niet alleen een uitweg naar de oneindigheid, maar laat ook zien dat door daarheen te bewegen de handelende mens zelf transformeert en tot samenwerking komt met een andere, een buitensubjectieve orde. De transgressie moet daarom veel breder verstaan worden dan alleen als de conversie van de wil die gave wordt. Marion behandelt Blondels denken vanuit de idolatrie, dat wil zeggen: hij ziet in Blondels werk voornamelijk de idoolanalyse. Maar hij noemt niet de iconische opening die Blondel ontwikkelt: het verschijnen van het onbereikbaar transcendente in het bestaan waar de mens ook zelf de hand in heeft, en dat nabij is. Marion neemt van Blondels denken datgene op wat precies in zijn overwegingen past, maar Blondels denken over het goddelijke vindt in *La Conversion* (1987), een van de weinige strikt filosofische benaderingen van Blondel aan het einde van de xx^e eeuw, geen ruimte. Marions lezing positioneert Blondel in de geschiedenis van de filosofie, maar laat maar een deel van hem toe in de eigentijdse filosofie.

In het korte artikel dat Marion zeven jaar later aan Blondel wijdt (*Lettre postface*, 1994⁵⁹¹) keert Marion op deze kwestie terug en gaat hij een stap verder: hij probeert Blondel in de fenomenologie te positioneren.

In deze 'brief als nawoord' stelt Marion dat Blondel in zijn *Lettre sur les exigences* (1896) met zijn 'méthode d'immanence' (eveneens een omschrijving die Blondel later nauwelijks nog bezigt) antwoord geeft op Brunschvicgs eerste reactie in 1893 op *L'Action*.⁵⁹² In dat antwoord typeert Blondel de dan gangbare opvatting in de filosofie: '(...) niets kan de mens binnengaan wat niet van hem uitgaat en wat niet op een of andere wijze beantwoordt aan zijn uitbreidingsbehoefte (...)'.⁵⁹³

Blondel noemt die opvatting 'très juste', evenals ook Marion, die Brunschvicg bijvalt met: 'niets zal uit een filosofische analyse resulteren dan wat al bestaat als

als producent (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 70). Blondel spreekt evenmin van producent, maar wel, in zekere zin, van medeproducent (coaction).

⁵⁹¹ Dit artikel komt niet voor in de grote Marionbibliografieën (zoals die van Robyn Horner, *Jean-Luc Marion*, 2010³, p. 151 v. en van de website van de Sorbonne in Parijs) en het ontbreekt tot op heden ook in de overzichten van Blondelstudies. Het gaat hier om een bijdrage aan de bundel die verscheen n.a.v. het colloquium dat in 1993 in Aix-en-Provence werd georganiseerd ter ere van het eeuwfeest van *L'Action* (1893). Marion, die niet bij het colloquium aanwezig kon zijn, schrijft een kort commentaar dat als *Lettre postface* aan het einde van de congresbundel is opgenomen (Marie-Jeanne Coutagne (rassembl.), *L'Action*, 1994, p. 287 v.).

⁵⁹² Opgenomen in OC, Vol. II, 1997, p. 49.

⁵⁹³ M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 34 (OC, Vol. II, 1997, p. 124). Zie hierover ook: Koen Boey, *Blondels metafysica van de wil*, 2001, p. 324.

gegeven, zonder toevoeging of transcendentie'.⁵⁹⁴ Daarmee, aldus Marion, plaatst Blondel zich in de filosofie van de xx^e eeuw, waarin de eis van de immanentie een belangrijk kenmerk is. Marion verwijst daarbij naar Deleuze, in wiens denken alles gegeven of 'geefbaar' moet zijn.⁵⁹⁵

Marion voelt zich gesteund in deze benadering van Blondels uitspraak door een opmerking in Blondels dagboek waarin deze schrijft 'er steeds op uit te zijn om in denken en leven de natuurlijke noodzaak van het bovennatuurlijke te tonen alsmede de bovennatuurlijke realiteit van de natuur zelf'.⁵⁹⁶ Blondels immanentie als methode, die deel is van zijn apologetiek, zo omschrijft Marion, probeert dat wat (in het denken, willen en doen) blijkt, te laten overeenstemmen met dat wat we in de realiteit denken, willen en doen. Daarmee, concludeert Marion, keert de methode van de immanentie zich tegen de regel van de immanentie, omdat er in het zelf (soi) een onderscheid wordt gemaakt om aan te kunnen geven dat het zelf over zichzelf heen kan gaan.⁵⁹⁷

Of Blondel hier, zoals Marion zegt, werkelijk de regel van de immanentie schaaft, is nog maar de vraag. Bij Blondel gaat het zelf niet over zichzelf heen, maar vindt er een transformatie plaats onder invloed van denken en handelen. Bovendien: het onderscheid dat Marion meent waar te nemen tussen het zelf en het zelf dat boven zichzelf uitgaat, vindt niet plaats in een lege ruimte van de fenomenologie, maar zoals Blondel elders zal betogen, in de 'ruimte' van God, wiens transcendentie tegelijkertijd immanent is.⁵⁹⁸ Marion lijkt dat niet te zien. De reden daarvan is onduidelijk: of Marion verwerkt Blondels trilogie niet voldoende (als gevolg van zijn beperkte lezing), of hij is gepreoccupeerd door de poging om Blondel aan de fenomenologie te kunnen koppelen. We zullen daar nog op terugkomen, maar waar het hier om gaat is dat Marion bij Blondel een van binnenuit komende ontsluitende dynamiek (conversie) ziet, en dat hij een aansluiting probeert te vinden voor de fenomenologie om hem zo binnen te kunnen voeren in de hedendaagse filosofie. Blondels visie op de transformatie blijft evenals zijn discussie met de fenomenologie achterwege. Marion leest Blondel maar gedeeltelijk en mist daardoor kansen op aansluiting.⁵⁹⁹

Elders brengt Marion zijn visie op Blondel in discussie met een andere vorm van filosofie uit de xx^e eeuw: de christelijke filosofie.

⁵⁹⁴ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 287.

⁵⁹⁵ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 287.

⁵⁹⁶ M.B., *Carnets intimes (1883-1894)*, Vol. I, 1961, pp. 525/526. De uitspraak staat gedagtekend op 7 augustus 1894.

⁵⁹⁷ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 288.

⁵⁹⁸ Deze benadering die Blondel bij Augustinus vindt, komt door heel zijn oeuvre terug en is besproken in 2.4.4.2.

⁵⁹⁹ Zie in het navolgende (3.2.2).

3.2.2 Marions visie op de christelijke filosofie als verwijzing naar Blondel

De christelijke filosofie behoort tot de zeldzaam besproken thema's in de filosofische traditie waar Marion in staat.⁶⁰⁰ Toch komt hij er in twee teksten op terug, en in die twee teksten verwijst hij naar Blondel. In de al ter sprake gekomen *Lettre postface* (1994) probeert hij in aansluiting op Blondels laatste werk voor de christelijke filosofie een perspectief te openen, en in het vierde hoofdstuk van *Le Visible et le révélé* (2005), getiteld *La 'Philosophie chrétienne' — herméneutique ou heuristique?*, doet hij een beroep op Blondel om de christelijke filosofie te bekritisieren en te corrigeren vanuit zijn fenomenologie. Tussen deze twee teksten is een ontwikkeling aanwijsbaar van Marions standpunt ten opzichte van de christelijke filosofie, en in die ontwikkeling is er ook iets aan de hand met Marions interpretatie van Blondel.

3.2.2.1 Van hermeneutiek naar heuristiek

In de aan een colloquium van Blondeldeskundigen gerichte tekst uit 1994, verklaart Marion Blondels methode van de immanentie en probeert hij aan te tonen dat de onderlinge differentie tussen het immanente en het transcendente uiteindelijk een interpretatie is.⁶⁰¹ Blondel heeft, aldus schrijft Marion later, die interpretatie blootgelegd en dat heeft de theologie gedurende een eeuw diepgaand beïnvloed.⁶⁰² Het blijkt een heel krachtige interpretatie: een eenvoudige overdaad aan betekenis volstaat om het immanente gegeven zichzelf te laten overstijgen. Dat kan zo ver gaan, aldus Marion, dat aan datgene wat niet in die interpretatie past, wordt voorbijgegaan. Dat stuit op problemen zowel bij de gelovige als bij de ongelovige: de gelovige vreest dat in deze hermeneutiek (het eigen initiatief van) Christus zelf ondergesneeuwd raakt, en de ongelovige vraagt waarom dat wat eindig is, overvallen moet worden door een voor hem willekeurige betekenis van buiten. Marion legt hier opnieuw het probleem van de christelijke filosofie op tafel. Daarbij stuit hij op de impasse die ook Merleau-Ponty had opgemerkt toen die probeerde aan te tonen dat de katholieken het zwijgen was opgelegd door de gezamenlijke tekortkoming bij de voor- en tegenstanders van de christelijke filosofie.⁶⁰³ Met behulp van een nieuwe weg, die van de fenomenologie, wil Marion ontkomen aan deze dubbele impasse die speelt rond de christelijke filosofie, waar hij kennelijk de Blondeldeskundigen in plaatst. De ruimte daarvoor vindt

⁶⁰⁰ Marion schrijft de term 'de christelijke filosofie' steeds tussen haakjes.

⁶⁰¹ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 289 (zie noot 591).

⁶⁰² Jean-Luc Marion (*Le Visible et le révélé*, 2005, p. 102) noemt Blondel een van de meest geperfectioneerde voorbeelden van de opvatting dat de filosofie 'Preparatio evangelica' is, omdat Blondel de transcendentie leest in de immanentie, wat door 'een van haar rijkste stromingen' (nouvelle théologie) is overgenomen, en wat ook de hermeneutiek bepaalt van de christelijke filosofie (idem, p. 103).

⁶⁰³ Zie 1.2.2.2.

hij door verder te denken op wat Blondel denkt, of — opmerkelijk — wat Blondel volgens hem had kunnen en moeten denken als zijn tegenstanders en zijn energie hem daar de kans voor hadden gegeven.⁶⁰⁴

Aan de Blondelkenners bijeen in Aix schrijft Marion dat het nodig is God en het zijn niet langer als hetzelfde te denken, maar het zijn op een nieuwe manier te denken, namelijk op een niet-ontologische wijze. Gilson en zeker de latere Blondel hadden daar volgens hem al een begin mee gemaakt. Zij wierpen een nieuw licht op Thomas zonder een interpretatie van het zijn te hanteren die de filosofie niet denken kan. Daarbij gaat het erom, volgens Marion, om God zo te denken dat die de uitbarsting (éclat) van de glorie van God kan dragen. Aldus vat Marion het hoofdbestanddeel van zijn dan tien jaar oude DSE (1982) samen. Door voorbij het zijn te denken en zich te hechten aan het verschijnen van de immanente fenomenen⁶⁰⁵ die alleen door een blik kunnen worden gezien die verlicht is door de openbaring van de ‘charité’, kan volgens Marion de christelijke hermeneutiek van de immanentie de verdenking van willekeurigheid voorkomen — en daarmee vat Marion het laatste deel (*Hors texte*) van zijn DSE (1982) samen.

Dat voert Marion tot de conclusie die hij als een hypothese voorlegt: wil de methode van de immanentie vandaag verder komen, dan moet die zich koppelen aan een methode om de fenomenen te beschrijven die specifiek christelijk zijn. Marion vermoedt dat Blondels laatste werken in die richting gaan⁶⁰⁶ en dat daarom diens denken ons voorgaat.⁶⁰⁷ Aldus leest Marion in Blondels werk het doorbreken van een fenomenologisch inzicht en stelt hij dat het noodzakelijk is dat in te zien om Blondels werk nog te kunnen waarderen in onze tijd.

In het vierde hoofdstuk van *Le Visible et le révélé* (2005) thematiseert Marion de christelijke filosofie opnieuw en dan heel uitdrukkelijk, maar op een andere toon. In deze tekst, waarvan de eerste aanzetten geschreven zijn — op verzoek, zo benadrukt

⁶⁰⁴ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 290. Marion lijkt hier aan te sluiten bij de waarneming van Leclercq en Monseu, zie 1.2.1.3.

⁶⁰⁵ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 291. Hij noemt deze fenomenen ‘specifiek’ en ‘universeel’. Dat zijn precies de omschrijvingen die Blondel geeft aan de twee ‘aspects-éléments’ van het denken: de noëtische en pneumatische (zie 2.4.2 *De derde stap*).

⁶⁰⁶ Marion voegt daaraan toe ‘obscurément’. Onduidelijk is of hij bedoelt dat Blondel in die beschrijving vaag blijft of onopgemerkt (‘obscurément’ kan beide betekenen). Waarschijnlijk bedoelt Marion beide.

⁶⁰⁷ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 292. Marion probeert hier via Blondel de christelijke filosofie te corrigeren, terwijl hij zich tot de verzamelde Blondeldeskundigen richt. Hij lijkt van mening, maar expliceert het niet, dat de Blondeldeskundigen zich te zeer in de richting van christelijke filosofie begeven. Het is niet bekend of iemand heeft gereageerd. De meeste publicaties over Blondel die daarna verschijnen, gaan voort in de lijn van de bestaande christelijke filosofie en blijven de metafysische ontologie rechtstreeks met de christelijke openbaring verbinden. Marions suggestie is dus niet overgenomen.

Marion — ten behoeve van een Amerikaans congres in 1993,⁶⁰⁸ dus in dezelfde tijd dat hij de *Lettre postface* (1994) schreef, kijkt Marion veel kritischer naar de christelijke filosofie. Omdat hij zo uitdrukkelijk aangeeft voor deze beschouwing gevraagd te zijn, zegt hij eigenlijk dat hij er uit zichzelf en uit zijn eigen onderzoek niet toe gekomen zou zijn. Ook zegt Marion uitdrukkelijk dat hij niet de bedoeling heeft om de christelijke filosofie te vestigen. Dat was volgens hem destijds even nutteloos en illegitiem als vandaag (vr, 186). Zo stapt Marion dus over zijn eigen eerdere poging heen om de christelijke filosofie te vernieuwen met behulp van de aanwijzingen die hij in Blondels laatste werk heeft aangetroffen.

Marion vertrekt in deze tekst uit 2005 vanuit de bekende definitie die Gilson van de christelijke filosofie heeft gegeven ('Ik verklaar tot christelijke filosofie alle filosofie die, terwijl die de beide ordes streng onderscheidt, de christelijke openbaring beschouwt als een onmisbare hulp voor de rede'⁶⁰⁹) en laat zien dat die een geheel andere betekenis kan krijgen. Van de mogelijkheid om die definitie uit te leggen als zou de christelijke filosofie een hermeneutiek zijn die de resultaten van de rationele filosofie herinterpreteert vanuit de openbaring, zoals hij in de *Lettre postface* (1994) deed, neemt Marion hier meer afstand. Ten eerste omdat die opvatting volgens hem de christelijke filosofie veroordeelt tot een secundair bestaan, namelijk ná de filosofie. En ten tweede omdat die de christelijke filosofie net zo willekeurig, en dus verdacht maakt als iedere andere hermeneutiek, want waarom zou je christelijk interpreteren als er ook andere mogelijkheden (bijvoorbeeld Marx) zijn? En waarom zou je de christelijke interpretatie nemen voor wat de openbaring (voor)geeft te zijn (elke interpretatie kan immers onderhevig zijn aan onbewuste redenen; Marion verwijst naar Freud, Nietzsche en Marx)? En bovendien: kan de christelijke filosofie wel een scheiding maken tussen filosofie en theologie (tussen natuur en genade, tussen het gekende en het geopenbaarde), zoals Gilson stelt? Is er om de filosofie vanuit het christendom te kunnen herinterpreteren niet een zekere verbinding nodig? Marion ziet in Gilsons uitspraak niet zozeer een filosofie als hermeneutiek, maar een heuristiek⁶¹⁰ van de openbaring. Daarmee bedoelt Marion niet te zeggen dat de filosofie die een betrekking zoekt met het christendom op geen enkele wijze een filosofische herinterpretatie vanuit een christelijke visie kan zijn. Hij beoogt vooral het serieus

⁶⁰⁸ Zie noot 76.

⁶⁰⁹ Geciteerd in Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 101. Gilson deed de uitspraak aan het begin van de jaren dertig, toen het debat over de christelijke filosofie in alle hevigheid woedde (zie noot 174).

⁶¹⁰ De term duidt op het geordend vinden van betekenis op basis van diepere nog onbekende waarheden en verbanden die in het mogelijke en in de praktijk van het zoeken zelf gelegen zijn. Blondel bezigt de term niet, maar Lalandes *Vocabulaire*, 1976¹² wijst op een tweede betekenis van de term 'heuristiek', namelijk het gebruik van een hypothese, niet om die op waarheid te toetsen, maar om die in het onderzoek te gebruiken (p. 412). De term 'hypothese' is voor Blondel van groot belang (zie 2.4.4.1 *De omgekeerde weg*).

nemen van de geheel nieuwe en andere fenomenen, fenomenen die door de openbaring worden getoond en die een heel bepaalde gevoeligheid vragen, namelijk die van de liefde (charité), zoals in de oude 'philosophia christiana'.⁶¹¹ Hierbij doet Marion een beroep op Pascal die naast de orde van de 'grandeurs charnelles' en 'ordre des esprits' een 'derde orde' zag: die van de liefde (charité).⁶¹² Het gaat hem dus niet om dezelfde fenomenen op een andere manier gezien (hermeneutiek), maar om andere fenomenen die een heel ander zoeken vragen (heuristiek). Deze nieuwe, geopenbaarde gegevens van liefde, dus van de derde orde, dienen in de filosofie evenzeer geëxploreerd te worden, niet als mogelijkheid, maar als hulp voor de rede. Marion verzoent hier Gilson met Blondel die meer dan een halve eeuw daarvoor sterk oppeende tegen de benadering van Gilson (Pr, 129 v.), omdat hij, Blondel, naar iets anders zocht dan een christelijke interpretatie van de werkelijkheid. Hij was op zoek naar een filosofisch verantwoorde verhouding tussen denken en geloven. Marion probeert dat zoeken ook bij Gilson te laten zien. Blondel ziet Gilson als degene die de openbaring voorstelt als aanvullend kader voor de rede. Marion ziet in Gilsons voorstel een hulpmiddel van een andere orde. Vergeleken met zijn *Lettre postface* (1994) waarin hij nog een hermeneutiek van de 'charité' besprak als een interpretatie van de wereld en van de filosofie vanuit het christendom, lijkt Marion hier een doorwerking specifiek vanuit zijn denken zonder het zijn te beogen. Volgens hem kan dat ook door het christendom verhelderd worden, maar dan op een andere manier. Dat vat hij samen in de term heuristiek.

In de overgang tussen beide artikelen zien we hoe Marion doorwerkt in de lijn die hij met behulp van het christendom in de filosofie gevonden heeft. Eenmaal zover kan hij de vondst, in dit geval een niet-ontologische hermeneutiek, vanuit de filosofie funderen als een heuristiek en kan hij de eerder gevonden hermeneutiek loslaten, zoals een ruimtevoertuig trappen loslaat die het op een grotere hoogte hebben gebracht. Marion heeft dan ook moeite met de absolute scheiding die Gilson houdt tussen de orde van de filosofie en de orde van de theologie. Marion laat de hermeneutiek, die dat onderscheid veronderstelt, immers grotendeels los. Volgens hem veronderstelt die scheiding dat bepaalde specifiek christelijke waarheden zich reeds in nuce bevinden in strikt (natuurlijke) filosofische uitspraken. Een eeuw eerder had Blondel al naar een verbindingswijze gezocht (in zijn vinculumtheorie) waarin strikte scheiding toch in samenhang kan bestaan.⁶¹³ Maar Marions groten-

⁶¹¹ Marion verwijst naar de gesteldheid van het filosofisch denken die Erasmus plaatste tegenover de volgens hem veel te ingewikkelde thomistische voorstellingen. Marion noemt deze verwijzing heel kort in de bibliografische notitie, maar legt die niet verder uit (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 186).

⁶¹² Zie Bert Blans, *Pascal over macht, wetenschap en geloof*, 2011, p. 73 v., die de drie orden beschrijft als die van de machten, de geleerden en de heiligen.

⁶¹³ Zie 2.3.

deels aan de dominante lezing conforme interpretatie gaat aan die gedachte van Blondel voorbij. Marions visie komt wel duidelijk overeen met de meer methodische verbinding (met behulp van een hypothese) die Blondel tussen beide disciplines ziet.⁶¹⁴

Marion zoekt niet uitdrukkelijk aan te sluiten bij het debat uit de ‘fameuze en serieuze’ tijd van Gilson, en evenmin legt hij uit waarom het begrip christelijke filosofie soms, zoals hij schrijft, eerder een handicap dan een kans is. Hij wil slechts een nieuwe meditatie geven op de formule van Gilson (vr, 115). Hoewel Marion in dit tweede artikel kritischer naar de christelijke filosofie is, pleit hij er toch voor de term te handhaven ondanks de objecties die er zijn,⁶¹⁵ en wel om een historische reden: de vaders uit de oudheid hebben er veel kracht in gevonden, al waren de betekenis en de context toen anders. Ook ziet Marion hoe de heuristiek van de ‘charité’ kan helpen om de fenomenologie van het ‘zonder zijn’ te ontwikkelen. Precies op die overgang van de hermeneutische naar de heuristische opvatting van de christelijke filosofie situeert Marion het denken van Blondel: Blondel zou volgens hem die nieuwe visie hebben kunnen denken.⁶¹⁶

De christelijke filosofie als heuristiek ligt volgens Marion nog volkomen open omdat de antwoorden van de betrokkenen nu niet meer terug hoeven te gaan op theologische gronden, en omdat de gelovigen, of ze nu voor of tegen een christelijke filosofie zijn, dezelfde argumenten kunnen hanteren als hun niet-christelijke tegenstanders, namelijk: er bestaat geen christelijke filosofie (als hermeneutiek), net zo min als er een christelijke fysica bestaat,⁶¹⁷ en: de christelijke filosofie (als hermeneutiek) is een ijzeren hout, een vierkante cirkel.⁶¹⁸

Marion concludeert: als dus de christelijke filosofie het principe herstelt om niet alleen te vertrekken vanuit Christus — hij bedoelt dan kennelijk: de christelijke filosofie als hermeneutiek — maar om tot hem te komen en tot de zaligheid, zonder zich af te wenden van de filosofie ‘die zichzelf maakt’ (qui se fait, vr 117) — hij bedoelt dan de christelijke filosofie als heuristiek — dan vindt ze na een lange omweg van de

⁶¹⁴ Zie noot 610.

⁶¹⁵ Marion noemt vier objecties: 1) de benaming ‘christelijke filosofie’ is een tautologie, 2) het blijft onduidelijk of het nu om filosofie of om theologie gaat, 3) het onderscheid tussen natuur en boven-natuur dreigt verloren te gaan, en 4) de heuristiek overtroeft de hermeneutiek van de christelijke filosofie (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, pp. 111-115). Gaandeweg stelt hij een meer heuristische benadering voor. Deze argumentatie vertoont, hoewel anders geformuleerd, gelijkenis met Blondels bezwaar tegen de christelijke filosofie en met diens alternatief (zie 2.4.5).

⁶¹⁶ Marion noemt het niet, maar in zijn *La Philosophie et l'esprit chrétienne*, Vol I, 1944, p. 107 n. wijst Blondel al in deze richting: ‘De Bijbelse interpretatie komt niet alleen en niet in beginsel voort uit een gemeenschappelijke hermeneutiek (...)’

⁶¹⁷ Een uitspraak van Feuerbach, waarmee Bréhier bekend werd. Blondel gebruikte die al in zijn *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 47 (OC, Vol. II, 1997, pp. 134/135). (Zie noot 448.)

⁶¹⁸ Heideggers uitspraak die Marion al bij Feuerbach vindt (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 100 n.).

metafysiek ('studie van het zijnde als zijnde'; VR, 115) het bewustzijn dat de filosofie oorspronkelijk had van haar bestemming, en dat zou precies een woord van Blondel kunnen zijn.

Opgevat als een heuristiek van de 'charité' herinnert de 'christelijke filosofie' in een nihilistische tijd elk denken dat zich filosofie acht, aan haar vergeten ambitie om de wijsheid lief te hebben, aldus Marion. Om deze redenen, en onder deze condities (die we hier samenvatten als: wanneer de christelijke filosofie niet de (idolatrie) metafysische hermeneutiek van de 'charité' is, maar de (iconische) heuristiek ervan), denkt Marion, dat het concept christelijke filosofie vandaag de dag misschien 'niet obsoleet is, niet contradictoir en niet zonder toekomst' (VR, 117).

Het is deze heuristische weg die Marion aanwijst als de mogelijkheid die in de toekomst resteert voor de christelijke filosofie. Deze weg gaat uit van het zien vanuit het geloof, dat wil zeggen van de openbaring van de 'charité',⁶¹⁹ en zoekt naar de rede. De heuristische weg die Marion beschrijft komt dus in grote lijnen overeen met wat in het vorige deel 'de omgekeerde weg' is genoemd die Blondel in zijn kleine trilogie ontwikkelt. Terecht wijst Marion in dit verband naar Blondel, maar deze had in zijn grote trilogie nog een andere weg gewezen, waarop de kleine trilogie slechts een aanvulling was: de rede die het geloof zoekt. Dat was zijn apologetische opzet van meet af aan: via de rede een weg naar het geloof zoeken. Maar aan deze weg gaat Marions selectieve lezing van Blondel, net als de dominante lezing, voorbij.

3.2.2.2 *De grenzen van de fenomenologie*

Al met al is er op het eerste oog bij Marion dus een zeker ambivalentie aanwijsbaar in zijn houding ten aanzien van de christelijke filosofie: hij verlaat gaandeweg de ene betekenis en vervangt die door een andere, hij heeft grote bezwaren tegen de term maar roept op die te handhaven, en hij wil het debat niet oprakelen maar doet dat wel. Uiteindelijk wijst hij de gangbare christelijke filosofie als hermeneutiek mordicus af, en stelt hij een heel nieuwe voor die hij omschrijft als de 'heuristique de la charité'.

Het valt Marion ook niet op dat Blondel vrijwel letterlijk tot dezelfde conclusie komt, namelijk, dat de christelijke filosofie in eigenlijke zin geen interpretatie zou moeten zijn vanuit een gelovige vooraanname (het is dat wat Marion met hermeneutiek aanduidt), maar een open filosofische analyse die haar eigen bestemming vindt, mede op basis van een met behulp van een hypothese uitgewerkte kritiek op de ontologie (wat Marion aanduidt met heuristiek, en waarvoor Blondel de aanduiding 'katholieke filosofie' voorstelde⁶²⁰). Maar overeenkomstig Blondels stelling in

⁶¹⁹ Het gaat Marion om de immanente fenomenen die 'alleen een blik kan zien die verlicht is door de openbaring van de liefde (charité)', Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 291.

⁶²⁰ Ook die aanduiding vraagt een kritisch gebruik (M.B., *Le Problème catholique*, 1932, pp.

de slotzin van zijn nieuwe *L'Action* (1937; ACII, 403) heeft de filosofie ook voor Marion geen epitheton nodig. En omdat die open filosofie noodzakelijkerwijze ook openstaat naar het bovennatuurlijke, bevat de aanduiding christelijke of katholieke filosofie een pleonasme, zoals Blondel zegt (Pr, 159), of een tautologie, zoals Marion stelt (VR, 111). Ook valt het Marion niet op — althans: hij noemt het niet — dat Blondel eveneens al in zijn *Lettre sur les exigences* (1896) betoogt dat de term 'christelijke filosofie' een verkeerde indruk wekt en dat, als er al zoiets bestaat als christelijke filosofie, deze nog gemaakt moet worden.⁶²¹ En Marion merkt evenmin op dat Blondel op dezelfde wijze naar Pascals derde orde verwijst.

De vraag is waarom Marion deze elementen in het werk van Blondel overslaat. Marion had zijn ambivalentie te boven kunnen komen met behulp van Blondel. In plaats daarvan klasseert Marion Blondel in de christelijke filosofie als hermeneutiek, omdat Blondel steeds het transcendente in het immanente zou willen lezen. Maar Blondels filosofisch denken over het transcendente, zoals we dat in het vorige deel zijn tegengekomen, komt niet overeen met de hermeneutiek die Marion afwijst ('de immanente affirmatie van het transcendente').⁶²² Blondel was niet bezig met een christelijke hermeneutiek, maar met het zoeken naar een open filosofisch begrip van het transcendente in het denken zelf, en net als Marion zoekt ook Blondel een autonome en zelfkritische bestudering van het specifiek christelijke, aangelicht vanuit specifiek christelijke waarheden. Marion zegt te vermoeden dat Blondel dat in zijn laatste werk doet, maar wijst dat niet aan. Hij volgt Blondel dus welwillend in diens beweging naar de grens van de christelijke filosofie, maar wijst die toch af. Vervolgens zoekt hij bij Blondel een opening voor de fenomenologie. Marion geeft er geen blijk van de grotere samenhang te zien die er in Blondels denken is, noch de transformatie die Blondel blootlegt in een denken dat zich gaandeweg realiseert. Bij het afwijzen van de hermeneutische christelijke filosofie distantieert Marion zich kennelijk van zijn eigen (beperkte) interpretatie van (de vroege) Blondel⁶²³ die

168/169). In de oorspronkelijke *L'Action* (1893) heeft Blondel die term niet gebruikt (idem, p. 151).

621 M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 54 (OC, Vol. II, 1997, p. 140) (zie 1.2.1.3 *Het debat*).

622 Marion zegt dat Blondel: '... staande houdt altijd het transcendente te kunnen lezen in het immanente: "De immanente affirmatie van het transcendente"' (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 102; Marion verwijst naar: M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 40; OC, Vol. II, 1997, p. 129). Maar Blondel is voorzichtiger, zoals de rest van de zin die Marion weglaat, toont: 'Zodoende beoordeelt de immanente bevestiging van het transcendente (...) in niets de transcendente realiteit van de immanente bevestigingen (...).' Omdat Blondel even verder nog schrijft: '(...) de notie van het immanente realiseert zich in ons bewustzijn alleen maar door de effectieve aanwezigheid van de notie van het transcendente', kunnen we stellen dat bij Blondel het transcendente dus niet verschijnt door hermeneutiek van de immanentie, maar meer heuristisch, doordat de reeds aanwezige notie ervan het immanente constitueert.

623 Een misverstaan treffen we ook aan op een andere plaats waar Marion naar Blondel verwijst, namelijk in de discussie over het einde van de metafysiek. Daar (Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 82 n.) stelt Marion dat men verschillende posities kan kiezen om de opvatting

hij ook de Blondelcommentatoren in 1993 te Aix bijeen en de christelijke filosofie toedicht.⁶²⁴

Maar er is meer aan de hand dan een beperkte lezing van Blondel, meer dan dat Marion zich te veel laat leiden door de dominante lezing van Blondels dissertatie, en te veel zou zijn toegespitst op de dagboekuitspraak, die hij enkele keren citeert.

Het ligt voor de hand te veronderstellen dat Marion Blondels benadering te veel rekent onder de door hem bekritiseerde metafysiek, maar Marion zegt dat niet. Bovendien zullen we nog zien hoe Blondels metafysiek zich aan de metafysiekkritiek van Marion onttrekt. Marion volgt Blondel niet verder, niet omdat hij onvoldoende weet heeft van Blondel, maar omdat zijn fenomenologische benadering dat niet toestaat. Deze meer fundamentele hindernis die Marion belemmert, wordt inzichtelijk als we ons bedenken dat Marions fenomenologische methode een afstand moet aannemen tussen de verschijning en dat wat verschijnt, en tussen een subject en een object. Daardoor kan hij niet de transformatie zien die het denken en het handelen bij Blondel teweegbrengen in iemand die actief waarneemt. Marion moet de transformatie wel reduceren, zo hebben we gezien bij de bespreking van zijn *Lettre post-face* (1994), tot een fout van Blondel tegen de regel van de immanentie.⁶²⁵ Blondel schetst immers een uiteindelijke convergentie die pas na een enorme inspanning in het oneindige definitief in het denken als gave kan doorbreken. Hij beschrijft die onvoorstelbare convergentie niet buiten het zelf, waardoor dat zelf door iets anders overstegen zou worden, maar laat juist zien hoezeer die convergentie in het zijn zelf geïmpliceerd is, en hoewel ondenkbaar en onbereikbaar toch al in het handelen stukje bij beetje gerealiseerd wordt.

Marion kan echter in zijn fenomenologie het onderscheid tussen de verschijning en dat wat verschijnt niet opgeven, noch tussen degene die ziet en dat wat wordt gezien. Zelfs in de onmetelijkheid van de impressie die een gesatureerd fenomeen

te bestrijden dat de metafysiek beëindigd is: men kan de metafysiek simpelweg vergeten of er onkundig over blijven, maar men riskeert dan de klassieke aporieën voort te brengen (Marion noemt Carnap en het positivistisch empirisme), of men stelt dat de metafysiek steeds identiek aan zichzelf is, zonder reële historie. In dat geval heeft men drie mogelijkheden: men komt tot een constructie die niemand belijdt (Marion noemt Maritain), of men baant heel nieuwe wegen voor het verstaan van een auteur tegen de traditie van dat verstaan in (zoals volgens Marion Gilson met Thomas deed), of men komt in het onbegrip ten aanzien van het 'néant' terecht. Bij dat laatste wijst Marion op Schopenhauer en Blondel. Wat Blondel betreft, zullen we nog zien dat hij het 'néant' alleen op kan vatten als een moedwillige ontkennen van het zijn. Dat heeft niet als reden dat hij het niet-zijn niet begrijpt, maar dat hij een andere ontologie hanteert dan Marion (Blondel beschrijft verschillende vormen van 'zijn' waar Marion alleen onderscheid maakt tussen zijn en zonder zijn), en het begrip 'metafysiek' anders hanteert dan Marion (niet als een 'an-historisch' verschijnsel dat aan zichzelf gelijk is, maar als een structurerend instrument). Ook vergeet hij de metafysiek niet (zie 3.3.3). Blondel past dus niet in het hier door Marion aangegeven schema.

⁶²⁴ Zie noot 591.

⁶²⁵ Zie 3.2.1.

maakt, waar zelfs de fenomenologische reductie niet meer mogelijk is, valt dat onderscheid, hoe klein het ook nog is, niet weg.⁶²⁶ De fenomenologie van Marion heeft interessante openingen en mogelijkheden verschaft in het denken over God en het goddelijke, maar kan niet een rechtstreekse verbinding leggen tussen degene die ziet en dat wat gezien wordt. Ook wanneer Marion deze fenomenologische distantie herformueert in zijn denken over de gave kan hij die gave van de convergerende dynamiek niet zien, omdat in zijn fenomenologie van de gave de gever en de gave wezenlijk uiteen (moeten) liggen.

De grote lijn van Marions denken over filosofie en christendom is weliswaar met die van Blondel vergelijkbaar, maar waarschijnlijk komt Blondels invulling van de heuristiek van de ‘charité’, voor Marion fenomenologisch toch te dichtbij. Bij Blondel hebben we gezien hoe de onmetelijke en transcendente God onbereikbaar is, en hoe mede door de menselijke handeling Gods nabijheid gerealiseerd wordt en plastisch nabij komt, ook in het denken. Marions fenomenologie blijft echter gebonden aan de afstandelijkheid van de intentionaliteit, ook al is die in de ‘verwarde horizon’ van de icoon en in het ‘phénomène saturé’ omgekeerd.⁶²⁷

Marion houdt een cartesisaanse en een fenomenologische afstand met een rationalistisch karakter in stand, waar Blondel weet heeft van een verbondenheid met het goddelijke. God blijft niet alleen de absoluut onbereikbare ander — dat is bij Blondel ook zo — maar Blondel weet God ook noodzakelijk aanwezig als nog te realiseren in het handelen en denken, waar Marion aan de afstandelijkheid van het intentionele zien vast moet houden. Dat zou kunnen betekenen dat het uiteindelijk perspectief van Blondel voor Marion niet alleen onkenbaar en onbereikbaar is — dat is het voor Blondel ook — maar tevens niet besproken kan worden. Marion kent wel een verbinding tussen de filosofie en de theologie, en hij heeft buitenfilosofisch wel enig zicht op de convergentie zoals Blondel die beschrijft en het christelijke dogma, maar bespreekt dat alles ‘buiten het zijn’ dat afgescheiden is van al het zijnde. Zijn fenomenologie kan niet over de eigen grens heen en moet een sprong maken als het over het goddelijke denkt. Het gevolg is dat de verhouding tot het goddelijke bij Marion wordt getekend door afstandelijkheid,⁶²⁸ en dat hij Blondels inzet maar deels kan beamen.

Marion schrijft dat hij ‘de grenzen van de fenomenaliteit test’ (VR, 43), waardoor ook het mogelijke kan worden beschouwd, maar hij weet zich gebonden aan Heideggers ‘Dasein’ en Husserls ‘principe van alle principes’ en moet daarom een fenomenaliteit zoeken zonder condities (VR, 40). Blondel zou het eens zijn met het zoeken van die conditieloosheid, maar bezwaar maken tegen een fenomenaliteit, ook die van het

⁶²⁶ Bij Blondel hebben we ook een minimalisatie gezien, maar dan van het tegengestelde: de minimalisering van het realiseren van het oneindige (zie 2.3 en 3.4.1).

⁶²⁷ Zie 3.1.

⁶²⁸ Zie 2.4.5.4, waar Blondel deze positie ook aan het protestantisme toeschrijft.

mogelijke, die los staat van de normativiteit (ascension) waaraan ook de denkende mens gebonden is. Die fenomenaliteit dreigt een zelfstandige conditie te worden, waardoor die niet langer — wat Blondel betoogt — deel uitmaakt van de betekenis die vanuit een ander centrum van betekenis uitgaat. We hebben gezien dat Marion wel een ander, onbeschrijfbaar, centrum van betekenis ziet, maar dat niet in rechtstreeks verband brengt met de betekenis van fenomenen die verschijnen — wat voor Blondel evident is. Marion houdt te zeer aan een duaal schema vast en kan daarom Blondels alternatief niet beschrijven: in de fenomenologie van Marion is het perspectief van Blondel niet denkbaar zonder de fenomenologie te verlaten.

We kunnen dus stellen dat Blondel verder is gegaan op het heuristische pad, maar buiten Marions bereik. Marion heeft er wel een vermoeden van en roept op tot nadere studie.⁶²⁹

Marion heeft de verdienste Blondel niet gevangen te zetten in een theologisch voorverstaan van de filosofie, maar maakt de stappen die Blondel verder zet dan hij in zijn dominante lezing van Blondel waarneemt, niet mee. Daarom ziet hij niet hoe Blondel het cartesiaanse schema voorbij is, waar hij, Marion, nog wel van afhankelijk blijft.⁶³⁰ Marion maakt immers een scheiding tussen het immanent verschijnen en het transcendente verschijnsel, tussen een beperkt denken en een alles overstijgende God. Blondel denkt daar wel een verbinding, maar een andere dan Marion hem en de christelijke filosofie toedicht. Vanuit zijn duale denken en gedeeltelijke lezing begrijpt Marion Blondel maar gedeeltelijk en vult hij de rest zelf in. De Blondelcommentatoren waarmee Marion in 1993 in gesprek is, kunnen hem niet op deze te beperkte opvatting van Blondel wijzen, omdat zij aan diezelfde beperking onderhevig zijn.⁶³¹

Daaruit kan niet worden afgeleid dat het denken van Marion en dat van Blondel tegenover elkaar zouden staan. Er is duidelijk een verwantschap. Maar hun beider werk ligt niet volledig in elkaars verlengde. In die zin is Marion geen ‘blondélien’. Men zou kunnen zeggen dat beider denkwegen elkaar kruisen. Niet eenmalig of in

⁶²⁹ Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 291.

⁶³⁰ In zijn studie over Augustinus (*Au lieu de soi*, 2008, p. 98) geeft Marion overigens heel kort wel aan dat hij ziet hoe Blondels opvatting (hier over het ego) het schema van Descartes voorbij is.

⁶³¹ Bovendien blijkt Marion te worden misverstaan. Een voorbeeld daarvan is te vinden in het artikel *Dieu ou l'être?* uit 1984 van Virgoulay. Daar lijkt Virgoulay in Marions werk niet terug te vinden wat hij zelf belangrijk vindt (de schepping die de verbinding vormt tussen het zijn en God). Virgoulay beperkt zich tot Marions idolatriekritiek en laat diens denken over de icoon niet aan bod komen. Daarvoor in de plaats voert hij (te snel) Blondel binnen. Ook Jean Leclercq ziet een negatieve verhouding tussen Blondel en Marion. In een artikel over Blondel legt hij Marion de conclusie in de mond dat de dood van God en de dood van de metafysiek samenvallen (Jean Leclercq, *Du Dieu qui vient à l'action*, 2001, pp. 447-448). Maar onzes inziens wil Marion helemaal niet zeggen dat God verdwenen is, maar wel dat vanwege de beëindiging van de metafysiek een bepaalde God niet meer te bereiken is, namelijk God als het zijn(de) par excellence: ‘Het ‘einde van de metafysiek’ brengt de dood van deze ‘God’ voort’ (Jean-Luc Marion, *La Visible et le révélé*, 2005, p. 83; cursivering door Marion).

het platte vlak, maar herhaaldelijk, op diverse punten. Dat is begrijpelijk omdat ze beide door eenzelfde ambitie worden bewogen: filosofisch de openbaring denken, en denken en geloven bijeen brengen. Daardoor vormt zich, zoals we zullen zien, in hun dialoog een weefsel van knooppunten (Merleau-Ponty) dat een spirituele aanvulling genereert (PeI, 49; Ex, 303) vanuit het christelijke dogma. Dat dogma zal in beide denkwijzen volkomen intact blijven, omdat het bij allebei een verschijnen van een andere orde is.

Hier zou een verklaring gevonden kunnen worden voor het feit dat Marion een ambivalentie toont ten aanzien van de christelijke filosofie. Er is wel een intentie naar een samenhang tussen denken en geloven, zoals ook de oude vaders dat moeten hebben beleefd, maar de ondenkbare God en het zelfgrondende denken van de mens kunnen elkaar niet bereiken, waardoor christelijke filosofie volgens hem erg problematisch blijft, tenzij die uitgaat van 'specifiek christelijke verschijnselen'⁶³² en 'heuristiek van de charité' (VR, 117), wat een zekere sprong inhoudt.

Ten overstaan van de Blondeldeskundigen geeft Marion in zijn *Lettre postface* (1994) aan dat Blondel een nieuwe stap aan het zetten was, die onaf is gebleven. Marion suggereert die te hebben aangevuld. Hij laat zien dat Blondel, net als Gilson, een vernieuwing zocht door Thomas anders te verstaan, maar Marion vult die nieuwe ruimte vervolgens in met zijn fenomenologie en met de heuristiek van de 'charité', suggererend dat dat Blondels ontbrekende stap is.

De heuristiek van de 'charité' is Blondel niet vreemd, en het is zeker mogelijk dat Blondel aan het fenomenologisch aspect van die weg te weinig is toegekomen, maar we hebben al gezien dat Blondel redenen had die kant helemaal niet op te willen.⁶³³

⁶³² Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, 1994, p. 291.

⁶³³ Blondel zich heeft zich herhaaldelijk afwijzend over de fenomenologie uitgelaten. Hij heeft echter vooral slechts de eerste vormen van de fenomenologie kunnen bestuderen, die hij 'phénoménisme' noemde. Aanvankelijk stond hij daar nog meegaand tegenover (als alternatief voor het thomistisch realisme voor het beschrijven van 'de handeling'), maar later wordt hij kritischer en noemt hij het een naïeve vorm van empirisme, een hypnose (M.B., *L'Action*, Vol I, p. 14), het achtereen zetten van verschijnselen dat overgaat in een ontologie (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 373) en dat niet het echte ontologische en normatieve verband ontwikkelt dat erin aanwezig is, laat staan het transformatieve of het transcendente. Marion echter analyseert de fenomenologie in zijn latere vernieuwing met behulp van zijn denken over het 'gegeven zijn voorbij het zijn'. Zoals Blondel kritisch staat tegenover het begin van de fenomenologie, zo baant Marion een weg om de traditionele fenomenologie weer te verlaten. Marion en Blondel komen ten aanzien van de fenomenologie overeen, dat zij in al datgene wat er 'is' openingen vinden voor een werkelijkheid die veel groter is dan die welke op het eerste gezicht verschijnt of gedacht kan worden. Niet door af te zien van het denken, maar juist door het denken erover te doordenken, zijn aspecten van die andere werkelijkheid te vinden. Niettemin wordt in de commentaren vaak een poging gedaan om Blondels methode van de immanentie met de fenomenologie te verzoenen (Duméry, École, Van Hooff, Hommes, Marion, D'Agostino, Milbank), of wordt Blondel beschreven als iemand die de fenomenologie niet begreep (Leclercq en Monseu). Onzes inziens is niet zozeer een niet begrijpen aan de orde, maar een fundamenteel andere benadering die de fenomenologie niet (meer) nodig heeft (vgl. Jean Lacroix, *Maurice Blondel*, 1963, p. 72).

Niet alleen omdat hij bezwaar had tegen deze aanpak, maar ook en vooral omdat hij al een heel ander antwoord had gevonden, namelijk in de transformatieve handeling die gaandeweg een in het zijn geïmpliceerde normativiteit realiseert.⁶³⁴

We hebben nu enig overzicht over de onderlinge aansluiting tussen Blondel en Marion, over het punt waarop, op ons onderzoeksterrein, beiden een eigen weg kiezen, en over de consequenties daarvan voor de benadering van de christelijke filosofie. Voordat we het onderlinge, filosofische gesprek tussen Blondel en Marion verder onderzoeken, zullen we als een soort contrast eerst een actuele vorm van christelijke filosofie belichten die vanuit de dominante lezing Blondel en Marion bijeenbrengt.

3.2.3 *Hoe een hedendaagse christelijke filosofie Marion leest op basis van Blondel*

Marion wijst met behulp van Blondel nieuwe wegen voor een christelijke filosofie, maar een nieuwe doordenking van de christelijke filosofie op basis van een nieuwe lezing van Blondel en vervolgens van Marion is nog niet aan te wijzen. Wel is het omgekeerde aanwijsbaar: de christelijke filosofie komt op basis van een beperkte lezing van Blondel tot een verkeerd begrip van een modern denker als Marion.

Een in het oog springend verschil tussen de christelijke filosofie uit het begin van de xx^e eeuw waarmee Blondel in spanning stond, en de christelijke filosofie waarmee Marion heden ten dage te maken heeft, is dat de huidige christelijke filosofie zich met Blondel vereenzelvigd. Ze kan dat doen, niet omdat ze zelf veranderd is, maar omdat ze, zoals we hebben gezien,⁶³⁵ Blondel anders is gaan lezen, en met die veranderde interpretatie vanuit Blondels nalatenschap leest en beoordeelt ze nu andere schrijvers, waaronder Marion.

Een recent voorbeeld daarvan vinden we in de 'Radical Orthodoxy'.⁶³⁶ Hoewel de onderhavige studie zich beperkt tot de continentale, meer in het bijzonder tot de Franse filosofie, en hoewel is afgezien van de Angelsaksische discussies, bespreken we toch deze Engelstalige stroming die zich tot de christelijke filosofie rekent. Deze beweging distantieert zich namelijk expliciet van de Angelsaksische traditie en

⁶³⁴ Zie 2.3.3, 2.4.1 en 1.2.1.3.

⁶³⁵ Zie 1.2.2.1 *De opvolgers* en 1.2.2.2 *Hoe Blondel uit de filosofie verdween*.

⁶³⁶ Er zijn drie argumenten om de Radical Orthodoxy hier als een vorm van de expliciete christelijke filosofie te zien: ten eerste is de ambitie van beide vergelijkbaar (het herwinnen van de christelijke theologie als kader voor de filosofie); ten tweede beroepen beide zich op Blondel en ook op een vergelijkbare interpretatie (de dominante lezing); en ten derde beroept de Radical Orthodoxy zich op de traditie van de christelijke filosofie. English tracht heel uitdrukkelijk beide aaneen te sluiten (zie noot 664).

zoekt aansluiting bij de Franse filosofie.⁶³⁷ Ze fundeert zich daarbinnen sterk op Blondel⁶³⁸ en laat zich vervolgens uit over Marion.

Deze filosofische stroming, ook wel aangeduid als ‘de school van Cambridge’, naar de plaats waar die ontstaan is, bestaat feitelijk uit een serie publicaties waarvan John Milbank, Catherine Pickstock en Graham Ward de belangrijkste auteurs zijn, situeert zichzelf in de theologie en beoogt een theologische herdenking van de filosofie. Men wil de theologie radicaal doorzetten en doet daarbij een beroep op Blondel. In de zelschets⁶³⁹ die twee vertegenwoordigers van deze ‘beweging’ geven, Simon Oliver en John Milbank, beiden (in 2009) verbonden aan de universiteit van Nottingham (UK), heeft men het vooral op het rationalisme gemunt dat de westerse filosofie sinds eeuwen kenmerkt. Dit rationalisme bekritiseert men in de filosofie en de politiek, maar vooral in de theologie. De inleiders zien een overbenadrukking van de rede, die direct na Thomas van Aquino in de filosofie merkbaar wordt, waardoor volgens hen de filosofie vanaf Duns Scotus problematisch is.⁶⁴⁰ Die heeft geleid tot wat de Radical Orthodoxy seculariteit noemt, een bewust gecreëerde ideologische en volledig op de rede gebaseerde (pseudo)theologische constructie.⁶⁴¹ Daarin zijn volgens de Radical Orthodoxy denken en geloof, en het eindige en oneindige, gescheiden geraakt en wordt de (trinitaire, participatieve en differentiële) eenheid tussen God en de schepping losgelaten.⁶⁴² Deze seculariteit, die wordt beoordeeld als een illusie van zelfgenoegzaamheid, heeft niet altijd bestaan: ‘Once, there was no ‘secular’’, zo luidt het credo van de Radical Orthodoxy volgens Oliver.⁶⁴³ De

637 In Amerika bestaat een toegenomen belangstelling voor de Franse debatten over de christelijke filosofie in de jaren dertig, bijv. in het werk van Gregory B. Sadler, o.a. diens *Reason Fulfilled by Revelation*, 2011. Milbank wijst op ‘constant Francophilia’ van de Radical Orthodoxy: op zoek naar nieuwe ruimte voor de metafysiek van het absolute probeert men aan te sluiten bij de Franse filosofie, zowel bij de klassieke (Descartes en het spiritualisme), moderne (bijv. Ravaisson en Blondel), als hedendaagse schrijvers (Alain Badiou en diens leerling Quentin Meillassoux), aldus Milbank (*The Grandeur of Reason*, 2009, p. 377).

638 Het *Centre of Theology and Philosophy* te Cambridge, waar John Milbank, de aanvoerder van deze ‘beweging’, aan verbonden is, hanteerde in 2011 een logo waarin een vertaald citaat uit *L’Action* (1893) prijkte: ‘Every doctrine which does not reach the one thing necessary, every separated philosophy, will remain deceived by false appearances. It will be a doctrine, it will not be Philosophy.’ (In het origineel: ‘... ce ne sera pas ‘la Philosophie’’, M.B., *L’Action*, 1893, p. 488. Deze uitspraak keert in de nieuwe versie van *L’Action* uit 1937 niet terug.

639 John Milbank (e.a., eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, 2009.

640 Milbank beseft dat de opstelling van de Radical Orthodoxy de vraag kan oproepen of de theologie en de filosofie vanaf Duns Scotus niet als een ‘mistake’ moeten worden gezien (John Milbank, *The Grandeur of Reason*, 2009, p. 373).

641 Vgl. Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 6.

642 Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, resp. pp. 10/11 en 21.

643 Oliver (in zijn *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 3) citeert de openingszin van het eerste hoofdstuk van John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 9.

huidige seculariteit is een gevolg van theologische beslissingen uit het verleden⁶⁴⁴ en daarom, zo is de overtuiging van de Radical Orthodoxy die de ‘valse bescheidenheid van de theologie’ probeert te overwinnen,⁶⁴⁵ komt het voor de verandering van het begrip aan op een verandering in de theologie.⁶⁴⁶ De Radical Orthodoxy probeert, door de theologie vanaf Thomas te hernemen, de scholastiek opnieuw te ontwikkelen, in aansluiting op het vroegste christendom en het platoons en neo-platoons denken,⁶⁴⁷ en vooral op Augustinus.⁶⁴⁸ Met het zoeken van een verbinding tussen de natuur en de bovennatuur probeert de Radical Orthodoxy het probleem van de moderniteit op te lossen. Daarbij voelt men zich verwant aan de ‘nouvelle théologie’, de ‘ressourcement’, en ‘bovenal aan Henri de Lubac’.⁶⁴⁹

De Radical Orthodoxy ziet zichzelf dan ook als een christelijke filosofie. Deze christelijke filosofie is echter niet een rechtstreekse Angelsaksische voortzetting van de continentale voorganger — daarvoor zijn er te weinig aansluitingen met de klassieke bronnen geformuleerd — maar moet eerder gezien worden als een herstart op basis van het werk van Gilson en Maritain (die ook in het Engels publiceerden), en ook van Blondel (waarvan maar mondjesmaat Engelse vertalingen tot stand zijn gekomen⁶⁵⁰). Zoals we zullen zien, is de kritiek die gegeven is op de interpretatie van Blondel die door de christelijke filosofie wordt gehanteerd,⁶⁵¹ ook toepasbaar op de Radical Orthodoxy. Uiteindelijk wordt ook door de Radical

644 Een recente Blondelstudie uit de meer natuurwetenschappelijk-filosofische kring wijst erop dat ook Blondel, in een vergelijkbare analyse van de moderne wetenschap, stelt dat de moderne wetenschap een product is van het christendom, beter gezegd van de secularisatie. Zie Bertrand Saint-Sernin, *Blondel*, 2009, p. 10.

645 Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 21.

646 Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 12. Blondel zou op deze stellingname zeker kritiek hebben. Hij maakte een scherper onderscheid tussen theologie en filosofie en achtte het een van de functies van de filosofie om de theologie te corrigeren.

647 Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 17. In dit kader wordt hier ook de Nederlander Rudi te Velde genoemd (idem, p. 18). De hernieuwde aandacht voor het neo-platoons denken brengt opnieuw de bijdrage van Trouillard naar voren, naast Paliard en Duméry de derde leerling die Blondel zelf zou hebben geautoriseerd (zie 1.2.2.1 *De opvolgers*), en die in de debatten van de afgelopen decennia op de achtergrond is geraakt. Precies op dit punt (een visie op het christendom die beïnvloed is door Dionysius en Augustinus) construeert Hankey het neo-platonisme als een gezamenlijke inspiratie van Blondel en Marion (Cfr. Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France*, 2004, p. 123 v.; zie noot 665 en 717).

648 Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy*, 2009, p. 12.

649 John Milbank, *The Grandeur of Reason*, 2009, p. 368.

650 Van de in dit onderzoek genoemde werken zijn vertaald *Lettre sur les exigences* (1896) (vertaald in 1964 door Dru en Trethowan), *L'Action* (1893), waarvan de eerste vertaling dateert van 1954 (door J. Sommerville) en waarnaar de Radical Orthodoxy vooral verwijst in de vertaling van O. Blanchette (1984). Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation*, 2011 vertaalt enkele korte bijdragen van Blondel aan het debat van de jaren dertig. Ook zijn een studie over Augustinus en de correspondentie met Teilhard de Chardin vertaald. Een Engelse vertaling van de tetralogie is niet bekend.

651 Zie 2.1.3.

Orthodoxy de filosofie ondergeschikt gemaakt aan de theologie en Blondel te beperkt begrepen.

In zijn binnen de Radical Orthodoxy veelbesproken *Theology and Social Theory* (1990) wijdt Milbank in een commentaar op Hegel een bespreking aan Blondel.⁶⁵² Milbank schakelt Blondel in voor zijn project en noemt Blondels filosofie 'perhaps the boldest exercise of Christian thought of modern times'.⁶⁵³ Hij acht Blondel van groot belang voor de Radical Orthodoxy, omdat Blondel volgens hem voorbij is aan het positivisme en de dialectiek, en anticipeert op het postmoderne 'discourse about difference', wat Milbank naar eigen zeggen nodig heeft om het postmoderne, seculiere nihilisme te becommentariëren.⁶⁵⁴ 'Blondel, more than anyone else, points us beyond secular reason.'⁶⁵⁵

Aan Milbanks benadering van Blondel kleeft echter een aantal bezwaren. Milbank vat de dissertatie uit 1893 op als een fenomenologie van de menselijke handeling die inziets tekort te schieten. In zijn benadering van Blondel valt op dat Milbank hem op theologische en beperkte wijze leest; niet alleen omdat *L'Action* (1893) en *Lettre sur les exigences* (1896) centraal staan, maar ook inhoudelijk: Milbank beklemtoont in Blondels werk het idee dat, in Milbanks woorden, zonder de erkenning van het bovennatuurlijke de filosofie incompleet is. Dat is een erg korte en stellende samenvatting van de inderdaad bij Blondel te vinden gedachte dat, om te kunnen denken, het absolute nodig is. Die samenvatting is niet onjuist, maar waar Blondel in termen van filosofische mogelijkheid, waarschijnlijkheid en activiteit spreekt, schildert Milbank hem in vaststellingen. Daarnaast: Milbank leest het werk van Blondel als een fenomenologie die zich vrijwaart van de epistemologie. Hij waardeert Blondels poging om het oneindige een plaats in het denken te geven, zonder dat tot een abstractie te maken, maar zet hem in als een theologie zonder kenleer, tegen de immanentie van de moderne, aan de theologie voorbijgaande wetenschap. Die visie is onzes inziens niet juist.

Afgezien van de vraag of de wetenschap gevoelig is voor deze korte draai van de Radical Orthodoxy, want het is een kritiek die niet nieuw is, is het van belang vast te stellen dat Milbank veel te snel oordeelt en toont geen oog te hebben voor de historisch-filosofische positionering van Blondel. Blondel probeert enerzijds om met zijn beschrijving van de genese van het denken niet de epistemologie, maar de geslotenheid van de neo-kantiaanse epistemologie te vermijden, en anderzijds probeert hij om de praktijk van het leven in het rationele denken te betrekken zonder te vervallen

⁶⁵² John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, pp. 209 en 210 v.

⁶⁵³ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 217.

⁶⁵⁴ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 209.

⁶⁵⁵ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 219.

in het realisme van het thomisme en de (toenmalige) fenomenologie. Milbank ziet niet hoe Blondel juist in het kritisch denken de weg naar het uiteindelijke op het spoor komt. Blondel zoekt niet in het tekortschieten als zodanig de aanwezigheid van het absolute, maar in het bewustzijn en denken daarover, en hij schuift zeker niet eenvoudig de 'seculariteit' terzijde. Hij probeert juist de praktijk van het leven zo te beschrijven dat daarin de aanwezigheid van het absolute verschijnt. Blondel durft veel meer krediet te geven aan de immanentie van het menselijk leven, denken en zijn dan Milbank wil zien. Milbank verstaat de methode van de immanentie van Blondel dus niet goed, waardoor Blondels bedoeling om in de filosofie zelf de verschijning van God te tonen, volledig ondergesneeuwd raakt.

Niet alleen begrijpt Milbank Blondel verkeerd op een manier die we ook in de christelijke filosofie zijn tegengekomen; hij maakt ook een systematische fout. Hij plaatst tegenover een (seculiere) beschrijving van de werkelijkheid niet een andere beschrijving, maar een andere werkelijkheid: de bovennatuur. In Blondels werk wil Milbank zijn eigen ambitie teruglezen: een korte draai naar een 'postmoderne herwinning' van de middeleeuwse bovennatuurlijkheid, waarin theologie en filosofie elkaar nog omarmen.⁶⁵⁶ Blondel zou deze samenvatting ongetwijfeld te kort door de bocht vinden ('te snel'); de kenmerken als pragmatisme en historicisme, die Milbank erin ziet,⁶⁵⁷ heeft Blondel expliciet bestreden, maar dat ontgaat Milbank kennelijk. Ook zou Blondel een theologische beoordeling van de hand wijzen. Het is alleen al daarom bezwaarlijk dat Milbank Blondel theologiseert, 'reunderstood as theology',⁶⁵⁸ omdat Blondel zelf herhaaldelijk vraagt als filosoof te worden benaderd.

De theologische selectie van Blondels denken door Milbank leidt niet alleen tot een selectieve interpretatie, maar ook tot een visie die niet meer overeenkomt met Blondels bedoeling, zoals we die in dit onderzoek proberen te reconstrueren. Milbank theologiseert Blondel tegen diens zin, haalt hem uit diens context en vat hem in begrippen die in diens tijd een andere betekenis hadden ('seculier', 'modern'), of waartegen hij ronduit bezwaar zou hebben ('historicisme', 'fenomenologie'). Milbank continueert daarmee niet alleen het verkeerde beeld dat van Blondel in de christelijke filosofie bestaat, hij versmalt het nog verder, en in plaats van de kloof tussen moderne wetenschap en Blondel te overbruggen, vervreemdt hij de filosoof van Aix ervan.⁶⁵⁹

Blondel toont daartegenover dat de voortdurende realisering van het zijn door middel van het handelen en denken de werkelijkheid niet afwijst, maar bepaalt. De mens is daar volop op betrokken. De seculariteit als situatie in tijd en ruimte waarin

⁶⁵⁶ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 218.

⁶⁵⁷ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, pp. 6 en 218.

⁶⁵⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory*, 1990, p. 217.

⁶⁵⁹ Het is veelzeggend dat Blondel zelf nergens in deze tekst van Milbank aan het woord komt. Niet alleen behoort letterlijk citeren niet tot Milbanks stijl, maar Blondels methode van de immanentie, noch zijn methode van implicatie, komen in de tekst van Milbank tot leven.

de mens bestaat, is voor Blondel een resultaat van het denken en handelen van vele generaties, waarin stap voor stap de bestemming dichterbij wordt gebracht, waarin het zijn en het goddelijke steeds meer reëel worden. In de visie van Milbank op Blondel ontbreekt deze dragende onderstroom van Blondels denken. Voor Milbank is de actuele situatie een zich steeds verder weg begeven van een aanvankelijke waarheid. Die waarheid is volgens hem gegeven met de schepping en door de filosofie geformuleerd vóór de tijd van de secularisatie, toen openbaring en ratio volledig op elkaar betrokken waren. Milbank wil daarmee niet zeggen dat alles duidelijk is en dat de twijfel geheel overwonnen is. Ook in de theologische visie is nog veel onzeker en daarom dient die ook volgens Milbank open te blijven. Hij zet de rede in om die situatie, waarin dat wat door en tijdens de seculariteit uiteengevallen is, terug te krijgen, maar de rede bevat voor hem niet een zelfstandige weg naar de openbaring. We hebben gezien dat de rede daar bij Blondel ook niet volledig over kan beschikken, maar niet omdat de ratio tekortschiet, maar omdat God onbereikbaar is. Volgens Blondel biedt de ratio, wanneer die helemaal tot het einde wordt volgehouden, een springplank, een voorbereiding, voor een gave die volledig buiten ons bereik ligt. Het christelijke geloof, zo hebben we gezien, raakt dan de filosofie. Voor Milbank is het geloof voor de filosofie niet een lamp voor de voeten, maar is de filosofie een naar de theologische waarheid terug te voeren menselijke mogelijkheid. Ook de rationele zelfkritiek op het denken dient binnen die aanvankelijke waarheid te blijven.

Milbank geeft precies vorm aan dat wat in de christelijke filosofie zo problematisch is gebleven, namelijk dat een vooraf gegeven aanname het hele denkproces beheerst. Het gaat daar niet om het verschijnen van God in het denken, maar om het verschenen zijn als het beginpunt van het denken. Deze aanname fungeert als een kader dat de gelijkvormigheid van het denken met het christendom moet afdwingen: het enig noodzakelijke wordt door Milbank ingevuld met het christelijk credo. Er is daarom geen behoefte aan een 'attente'; eerder is er sprake van haast om zo snel mogelijk de bestemming, dat wil zeggen: de ongedachte vooraanname, te kunnen bereiken. De Radical Orthodoxy stelt zich op bijna ideaaltypische wijze op het standpunt van de expliciet christelijke filosofie en, terwijl ze hem opvoert als coryfee, keert ze zich onwetend af van Blondels filosofisch project en van het hedendaagse denken, en illustreert zij de dominante lezing van Blondels werk.

Milbank bespreekt vanuit deze op Blondel georiënteerde visie vele auteurs, waaronder ook Marion. Aan Marion wijdt hij in *The Word Made Strange* (1997) een tekst met de titel: *Only Theology Overcomes Philosophy*.⁶⁶⁰ Milbank karakteriseert daarin Marion als iemand die Barth en Heidegger tegelijk wil blijven,⁶⁶¹ en vat diens filosofie

⁶⁶⁰ John Milbank, *The Word Made Strange*, 1997, p. 36 v.

⁶⁶¹ John Milbank, *The Word Made Strange*, 1997, p. 37.

samen als een poging om gegevenheid als christelijke liefde (charity) op te vatten. Op zichzelf lijkt Milbank dat niet oninteressant te vinden, maar hij verwijt Marion dat deze het transcendente in termen van sublimiteit denkt en voorbijgaat aan het zichtbare van het onzichtbare, wat hij, Marion, toch eigenlijk zocht te kennen. Marions denkwereld is voor Milbank te veel bepaald door gegevenheid en daardoor te weinig door een participatieve, te ontvangen en retourneren gave⁶⁶²; en om de gave als liefde te kunnen ervaren moet dus eigenlijk de filosofie wijken.⁶⁶³ Milbank ziet in Marion als het ware een 'over-filosofering' die aan de theologie voorbijgaat.⁶⁶⁴

Het is duidelijk dat Milbank hier, net als bij Blondel, een zeer beperkte interpretatie van een auteur ontwikkelt,⁶⁶⁵ die niet het geheel ziet en te snel tot (in dit geval afkeurende) conclusies komt. Zo interpreteert hij Marion tegen een achtergrond van denken die is opgebouwd uit een theologisering van de filosofie, samengesteld uit onderdelen van Blondels werk die buiten hun context worden genomen.

Ten aanzien van onze problematiek kunnen we stellen dat Milbank en zijn Radical Orthodoxy een interessante bedoeling hebben, namelijk de christelijke orthodoxie

662 Zie ook: John Milbank, *The Return of Metaphysics in the 21st Century, Stanton Lectures 2011, Lecture I*, 2011, p. 8.

663 John Milbank, *The Word Made Strange*, 1997, pp. 49/50.

664 Deze zienswijze van Milbank is in Amerika overgenomen en tot karikaturale proporties doorgezet in een expliciete poging om Blondel te zien als de verbinding tussen de christelijke filosofie en de Radical Orthodoxy, en om van daaruit anderen (zoals Marion) te becommentariëren. Dat gebeurt bijv. in Adam English, *The Possibility of Christian Philosophy* (2007). English rekent Blondel tot de christelijke filosofie in de lijn van Gilson en Maritain. Dat is niet alleen onjuist maar ongetwijfeld ook tegen de bedoelingen van Blondel. Blondel brengt hij in rechtstreekse aansluiting bij Thomas, waar ook de nodige problemen aan verbonden zijn. In het tweede deel van zijn studie wijst English de latere varianten van (katholieke) christelijke filosofie, zoals die van Rahner en Marion, af. Alleen het scholastiek thomisme en de neo-scholastieke aanpassing lijken over te blijven. Hij ziet in Marion een 'theological turn', maar dan weg van de theologie (dus het omgekeerde van wat Janicaud beschrijft en wat Schrijvers betreurt; zie noten 550 en 552). Niettemin rekent hij Marion tot de reactionaire katholieken (idem, p. 78). English acht de positie van Marion vóór diens wending 'onhoudbaar' (omdat die via een negatieve weg schepping, incarnatie en participatie zou hebben uitgesloten), en die van de tweede Marion 'ongedetermineerd' (omdat God alleen nog als 'de volledig andere' gezien kan worden, onbeschrijfbaar voor eindige wezens, en alleen nog in 'verblindende iconen en korte extatische momenten in de eucharistie' kan worden vermoed, in iets wat niet meer is dan een gave; idem, p. 76 v.). English plaatst daar simpelweg Blondel tegenover met diens 'eisen' van integraliteit, concreetheid en realisme. English ziet niet het onderzoekskarakter van het werk van Blondel en Marion, en dat is naast een serie onnauwkeurigheden eigenlijk het belangrijkste verwijt dat hem gemaakt moet worden. English laat zien dat niet onderzoek zijn oogmerk is, maar 'credo', en hij stapelt daartoe in de benadering van Blondel en Marion de ene fout op de andere.

665 Hankey, die vanuit Canada de Radical Orthodoxy bespreekt (Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France*, 2004, pp. 203-210), leest er een '(augustiniaans) christelijk neoplatonisme' in (p. 210) en beschrijft de kritiek van Milbank op Marion als een 'postmoderne augustijnse kritiek' (p. 204) op het 'cartesiaans dualisme' in het moderne 'manicheïserende' denken dat het subject in zichzelf opsluit (p. 208), maar hij betwijfelt of Milbank de door hem besproken schrijvers 'recht doet' (p. 210; zie ook noten 647 en 717).

opnieuw radicaal te denken, maar dat zij deze zo invullen dat de theologie het filosofisch onderzoek overvleugelt,⁶⁶⁶ niet omdat die theologie zo sterk is, maar omdat men, minstens in de bespreking van Blondel en Marion, de filosofische zijde zo onnauwkeurig ontwikkelt en Blondel en Marion verkeerd verstaat. Bovendien blijkt te midden van alle radicaliteit niet wat nu precies onder orthodoxie moet worden verstaan. Het lijkt erop dat dat vooral neerkomt op het zich afzetten tegen de moderne seculariteit en de onderscheidingen die het seculaire tijdperk aanbrengt. De Radical Orthodoxy bij monde van Milbank gaat daarmee radicaal aan Blondel en Marion en aan hun orthodoxie voorbij.

Het is duidelijk dat Milbank niet alleen interpretatieproblemen oproept, maar dat hij ook voorbijgaat aan de oproep van Marion en Blondel om de christelijke filosofie, naar een term van Marion, als een heuristiek te ontwikkelen. Milbank probeert juist de theologie te zien als het hermeneutisch schema bij uitstek waarbinnen de filosofie moet worden geherinterpreteerd. Filosofie is dan een ‘theologische kritiek’⁶⁶⁷ geworden en het open debat tussen het hedendaagse filosofisch denken en het christendom is verdwenen: Blondel komt er niet aan het woord en Marion heeft voor zover bekend nooit gereageerd op de Radical Orthodoxy. De hedendaagse christelijke filosofie in de vorm van de Radical Orthodoxy draagt dus niet bij aan het debat tussen Blondel en het hedendaagse denken. We moeten daarom concluderen dat in de Radical Orthodoxy de christelijke filosofie precies de verkeerde kant uit wijst wanneer wordt gezocht naar een nieuw verstaan van Blondel en een discussie met de moderne filosofie.

3.3 Blondel in gesprek met het denken van Marion

We hebben in het voorgaande gezien hoe Marion Blondel leest en hoe in zijn fenomenologie een beperking gelegen is van zijn verstaan van Blondels werk. En hoewel Marions lezing niet losstaat van de dominante interpretatie die de expliciet christelijke filosofie geeft van Blondel, en hoewel Marions beperkte bespreking van Blondel zich voornamelijk richt op diens visie op de christelijke filosofie, brengt hij toch de filosoof van Aix dichtbij het podium van de hedendaagse filosofie. We zullen het gesprek tussen Blondel en het denken van vandaag over de vraag naar de verhouding tussen geloven en denken hernemen aan de hand van de thema's die het werk van Marion ons heeft gewezen.

⁶⁶⁶ Daardoor plaatst de Radical Orthodoxy zichzelf buiten de zienswijze die ze zelf van Johannes Paulus II citeert. Het inleidend motto van *Fides et Ratio* (1998) beschrijft de menselijke geest die zich op de beide vleugels van geloof en rede verheft. Dat suggereert een evenwichtige gelijkwaardigheid tussen de wetenschap van de rede en die van het geloof.

⁶⁶⁷ Naar de titel van Milbanks *Stanton Lectures 2011: 'Philosophy: A Theological critique'*.

Marion hanteert bij zijn onderzoek naar het verschijnen van God in het denken en naar de verhouding tussen denken en geloven, een aantal termen die ook bij Blondel op belangrijke punten voorkomen. De overeenkomstigheid in het hanteren van begrippen is op zich niet zo interessant, maar de overeenstemming in terminologie kan wel een richtingwijzer zijn naar dieper gelegen aansluiting of juist discrepantie tussen beide denkers.

Als we Blondels denken kunnen losmaken van de gangbare en belemmerende clichés, en zijn denken kunnen inbrengen in de thema's die er voor Marion toe doen wanneer over God gedacht wordt, dan kunnen we het hedendaagse debat over het denken van God verrijken met de inspiratie die Blondel heeft beziggehouden. Bovendien zou dat openingen kunnen bieden om het christelijke filosoferen te vernieuwen zonder dat de continuïteit met de traditie verloren gaat. De voorwaarde is dan wel dat Blondels denken op zijn minst bestand moet zijn tegen de kritiek die Marion ontwikkelt tegen het filosofisch denken in het recente verleden.

In het onderstaande zullen we een poging doen een aantal van die thema's van Marion te belichten vanuit Blondel.

We zullen eerst hun beider opvatting over de verhouding tussen filosofie en theologie bezien om vervolgens Blondels denken te confronteren met de thema's idolatrie en metafysiek zoals Marion die ontwikkelde. Zo komt de weg open te liggen om ter sprake te brengen hoe Blondel de nabijheid van God in het denken formuleert en daarin verder wijst dan Marion, die zich op Levinas oriënteert.

3.3.1 *De verbinding tussen filosofie en theologie*

In het voorgaande zijn we herhaaldelijk tegengekomen hoe Blondel en Marion de verhouding tussen filosofie en theologie zien.

Besproken is al hoe het geloof en de theologie volgens Blondel de filosofie een perspectief kunnen aanreiken vanuit hun eigen en van de filosofie gescheiden orde, maar niet de filosofie kunnen vervangen. De filosofie moet wanneer ze richtingaanwijzingen ontvangt vanuit het geloof en de theologie zichzelf stap voor stap verder ontwikkelen op basis van argumenten die aan de filosofie eigen zijn.⁶⁶⁸ Op die manier kan de filosofie hypothesen aannemen, niet alleen theologische, die het zoeken verder kunnen helpen. Zo'n hypothese, zo betoogt Blondel, kan zelfs noodzakelijk zijn, omdat de logica daar soms toe dwingt. Maar zo'n hypothese is nog geen aanname vooraf aan de filosofie, noch is het een van tevoren bepaald resultaat, want dan zou de filosofie gesloten zijn. We hebben gezien dat het wezenlijk is voor zowel Blondel als voor Marion dat de filosofie juist open is en geen stap kan overslaan. Maar

⁶⁶⁸ Zie 2.4.5.

hoezeer de filosofie ook vordert en theologische of andere aanwijzingen filosofisch doordenkt, de filosofie kan niet zelfstandig het absolute bereiken dat buiten haar ligt en — nog minder — God bereiken. God blijft onmetelijk, en naarmate die onmetelijkheid steeds weer wordt bevestigd, wordt die steeds meer vertrouwd en gaat die van binnenuit deel uitmaken van het denken en betekenis krijgen zonder dat er een in de ervaring toetsbaar bestaan aanwijsbaar is. Blondel gebruikt herhaaldelijk het beeld uit de psalm⁶⁶⁹ van een lamp die de te zetten schreden verlicht en richt, en met de beweging meebeweegt. Dat licht schijnt vóór onze voeten, en verlicht niet het einddoel, maar slechts ons pad, en dat nog maar voor een deel. Het maakt stappen mogelijk op onze maat.⁶⁷⁰

Precies deze zienswijze past Marion toe in DSE, maar veel minder expliciet dan Blondel, naar wie hij in dit verband ook niet verwijst. Marion laat in DSE zien hoe de grens die Heidegger trok met zijn ontologische differentie waarachter niet meer te denken viel, verstoord wordt door Bijbelse vertellingen. Zo wijst Marion onder andere op de radicale en alle verhoudingen omverwerpende uitspraak van Paulus dat de God van Abraham 'de doden levend maakt en wat niet bestaat in het aanzijn roept'⁶⁷¹ (DSE 128 v.). Deze niet-filosofische middelen wendt Marion aan om de richting te vinden waarin hij dan verder moet zoeken, precies zoals Blondel al heeft beschreven. Via enkele indrukwekkende en originele exegeses van Bijbelpassages vindt Marion taal om verschijningen zonder zijn te kunnen aanduiden, en die resultaten probeert hij in overeenstemming te brengen met zijn kritiek op de metafysiek en met Husserls stellingen over de fenomenologie. In de studies die na DSE verschijnen, werkt hij deze in de Bijbel gevonden richting filosofisch verder uit, zoals bijvoorbeeld het 'gave'-karakter (donation) van het bestaan. Vervolgens kan Marion dan Bijbelse metaforen vervangen door filosofische termen, en zo vordert hij stap voor stap in het denken over God. Marion ziet tussen theologie en filosofie dus eenzelfde dynamische verhouding als Blondel.

Net als Blondel van tegengestelde zijden kritiek op zijn positie kreeg (hij zou God in de immanentie van de filosofie doen verdwijnen, of juist de filosofie in het christendom), zo heeft deze positie van Marion ook kritiek opgeroepen van uiteenlopende critici die stellen dat Marion zich (te zeer) naar de theologie wendt en ook van schrijvers die zeggen dat Marion zich juist van de theologie afwendt. Marion antwoordt op een met Blondel vergelijkbare wijze. Zoals Blondel filosofie en theologie gescheiden houdt en stelt dat de filosofie God in zijn onmetelijkheid hypothetisch kan denken

⁶⁶⁹ Psalm 119, 105. Zie noot 452.

⁶⁷⁰ Ook in *Dieu sans l'être* (1982) is de metafoor van het licht te vinden, al verwijst Marion niet naar de psalm, maar naar Hieronymus' beeld van een klein licht in de nacht dat alle mogelijke en reële zichtbaarheid ontsluit (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 183).

⁶⁷¹ Romeinen 4, 17. Precies deze gedachte heeft ook Blondel geïnspireerd (zie noot 377).

maar niet kan affirmeren, zo stelt Marion dat de fenomenologie vanuit zichzelf alleen maar de mogelijkheid kan aangeven van de identificatie van de icoon en van het gesatureerde fenomeen met het 'étant-donné par excellence'. De vervulling van een gegeven 'zijnde' vraagt volgens hem meer dan een fenomenologische analyse, namelijk de ervaring van een gave — wat neerkomt (revient à) op de mogelijkheid van een openbaring.⁶⁷² De fenomenologie kan niet achter de horizon van de ontologische differentie denken, de theologie wel. Tussen fenomenologie en theologie loopt wat betreft Marion dezelfde grens als tussen openbaring als mogelijkheid en openbaring als historiciteit.

Blondel en Marion wenden dus niet de filosofie naar de theologie, of omgekeerd, noch importeren ze elementen die aan de filosofie vreemd zijn, maar beiden ontwikkelen zij de filosofische argumentatie systematisch verder terwijl ze gevoelig zijn voor de impuls uit de openbaring en de theologie. De affirmatie van dit licht vanuit het geloof is voor beide auteurs een aangelegenheid die de filosofie te buiten gaat en waar de persoon van de filosoof een rol speelt. Bij beide auteurs betreft dat een doorgaand proces dat niet beschreven kan worden vanuit één of meerdere bevroren of gestolde waarnemingen. Beide auteurs zijn zich ook bewust van de tekortkoming en de deficiëntie van iedere voorafgaande stap. En beiden merken zij dat, terwijl de filosofie vordert, God niet zo gemakkelijk te denken valt als de aangeduide richting deed vermoeden.

In het voorgaande zijn we al tegengekomen dat Blondel een scherp onderscheid maakt tussen filosofie en theologie, en dat hij die ook praktisch uiteen houdt. Marion maakt ook een onderscheid tussen beide disciplines, maar in de praktijk buigt hij die dichter naar elkaar toe. Hij kan dat doen omdat hij fenomenologisch te werk gaat. De fenomenologie kan immers beschrijven wat haar verschijnt, waar Blondel zich beperkt tot wat gedacht of gedaan kan worden. Marion breidt die fenomenologie nog uit, zodat deze bij hem ook kan beschrijven wat niet verschijnt en zich op andere manieren voordoet, zonder de eigen grenzen voorbij te gaan.⁶⁷³ Bij Marion verschuift het probleem naar het filosofisch vaststellen van de mogelijkheid van het verschijnen van datgene wat in de filosofie zich aandient, zonder dat er een historische ervaring aan ten grondslag ligt. Dat probleem speelt bij Blondel een minder grote rol, omdat voor hem de mogelijkheid van wat de waarneembare realiteit overstijgt vooral gelegen is in het inzicht van deficiëntie: dat inzicht zouden we onmogelijk kunnen hebben als we geen weet hebben van het niet-deficiënte, het volmaakte en absolute (vgl. PeI, 154).

⁶⁷² Of: van de mogelijkheid als openbaring, zie Jean-Luc Marion, *Le Visible et le révélé*, 2005, p. 34.

⁶⁷³ Hoewel Marion zich in de theologie, of beter gezegd in de ruimte van het geloof beweegt, wil dat niet zeggen dat hij de filosofie verlaten heeft. Hij werkt zijn argumentaties rationeel helemaal uit. Het resultaat wekt een vermoeden dat een zelfdragende zekerheid vindt in de 'charité' dat de rationele ontdekkingsstocht verlicht. Zo grijpen buiten de fenomenologie geloof en denken in elkaar zonder met de fenomenologie in conflict te komen.

Beiden komen, de een in de context van kritiek op de fenomenologie, de ander in de context van kritiek op het neo-kantianisme en het neo-thomisme, tot een vergelijkbare functie van de theologie in de filosofie: de theologie is niet een hermeneutiek van de filosofie, die de filosofie als het ware overdoet vanuit een externe geïnformeerdeheid, maar ze is een impuls om de heuristische beweging in de rationele filosofie op gang te houden. De zienswijze van Blondel ten aanzien van de verhouding tussen filosofie en theologie wordt aldus door Marion, overigens zonder verwijzing naar Blondel, opnieuw in het moderne debat ingebracht.

Vanuit het perspectief van Blondel kan echter aan Marion de kritische vraag gesteld worden of het onderscheid tussen theologie en filosofie er bij hem uiteindelijk nog wel toe doet. Weliswaar werken beide disciplines met verschillende hoeveelheden en soorten kennis (de theologiserende teksten die Marion schrijft, bevatten bijvoorbeeld veel kerkelijke en patristieke geschiedenis en exegese), en ook kan een goede theoloog volgens Marion 'niet ontkennen, waar een filosoof dat wel kan',⁶⁷⁴ in de grond verschillen bij hem beide disciplines minder van elkaar dan bij Blondel. Marions fenomenologisch denken blijft een ervaring, een zien, veronderstellen, zelfs al is die ervaring die van het 'zonder zijn', van een niet-concept, van een niet-fenomeen, kortom van een onmogelijkheid. Ook het iconische zien, ook het zonder zijn en de onmogelijkheid, verlaten dus niet de mogelijkheden van onze ervaring, en om God te kunnen denken is ook (de aanwijzing van) een ervaring van het goddelijke buiten het zijn nodig, zoals bijvoorbeeld een Bijbelse aanduiding of een icoon. In de verhouding tussen filosofie en theologie blijft die voorwaarde ook spelen. Marion zal ervoor zorgen het ervaarbare niet met God te verwarren, want God is buiten dat alles, buiten de ervaring en dus onbereikbaar, maar het gevolg daarvan is dat het goddelijke volledig aan gene zijde is van de ervaarbaarheid en dus gescheiden is van het menselijke. Theologie en filosofie verkeren beide aan deze zijde van de menselijke ervaarbaarheid en zijn daardoor op dat punt niet wezenlijk gescheiden.⁶⁷⁵ Bij Blondel ligt dat omgekeerd: het goddelijke is bij hem voor het menselijke ook onbereikbaar, en ook bij hem verschillen theologie en filosofie in zoverre dat de een wel, de ander niet, het goddelijke kan affirmeren; maar wat de theologie beoogt staat bij hem niet los van wat de filosofie probeert te bereiken. Het goddelijke is volgens Blondel in het menselijke vervat en er uiteindelijk niet volledig van gescheiden. Waar Marion een uiteindelijke scheiding ziet (tussen de ervaring en God), ziet Blondel een uiteindelijke

674 Al zal in dat geval de filosoof het onmogelijke moeten denken. De uitspraken van Marion zijn vernomen in het gesprek dat de auteur had met hem op 11 oktober 2010 en in de discussie na de lezing die Marion diezelfde avond hield. De lezing ging in op de stelling dat er 'in plaats van God niets is behalve het onmogelijke' en betrof het tweede hoofdstuk van Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 2010, pp. 87-137.

675 Wellicht is hier een verklaring te vinden voor de wending (tournant) die hem wordt toegeschreven. Zie noot 568.

convergentie, en waar Marion in de wetenschappelijke praktijk een verbinding legt, maakt Blondel een onderscheid. Net als elders kruisen hun benaderingen elkaar.

Dit verschil in de verhouding tussen het goddelijke en het menselijke komt in het volgende hoofdstuk nog ter sprake, want het heeft verregaande consequenties; maar waar het hier om gaat is dat bij Marion de grens tussen theologie en filosofie in de praktijk van het denken vervaagt. Die vervaging kan parten spelen bij het bijeenbrengen van het filosofisch denken en het christelijk geloven. Beide achterbannen, de filosofen en de theologen, kunnen kritiek leveren op het niet zuiver overeind blijven van hun respectievelijke disciplines.⁶⁷⁶ Blondel houdt binnen hun vergelijkbaar perspectief de eigenheid van beide disciplines strikter uiteen, waardoor het debat tussen beide eigenheden zich uitgebreider kan ontwikkelen. In het debat over de verhouding tussen filosofie en theologie kan Blondel dus een meer radicale positie innemen, zoals we in het navolgende zullen proberen te beschrijven.

3.3.2 *Idolatriekritiek en het zien van het verschijnen van God*

Tot zover hebben we gezien dat Blondel een heuristiek formuleert (zonder dat begrip te gebruiken) die verder reikt dan de meer duale formulering van Marion. Ook is Blondels scheiding tussen filosofie en theologie scherper dan bij Marion. Maar dat betreft nog formele, aangrenzende kwesties van de vraag naar geloven en denken. We zullen nu twee fundamentele, inhoudelijke thema's bestuderen die Marion aanreikt: de kritiek op de idolatrie en die op de metafysiek.

Een van de typerende elementen in DSE is de daar verwoorde idolatriekritiek. Daarin stelt Marion dat het menselijk kijken steeds dat wat het ziet tot zijn eigen menselijke mogelijkheden beperkt, tot een idool maakt. Dat is nodig om te kunnen zien, maar het gevolg is dat wat wordt gezien, ingeschreven wordt in de orde van de objectieve zijnden, de dingen die buiten mij een bepaald bestaan leiden en waartoe ik mij, ziende, verhoud wanneer ik er een intentionele betrekking mee aanga. De vraag is volgens Marion of dat wat ik zie wel 'tot het ding zelf' geraakt, en of ik niet (groten) deels in een onzichtbare spiegel kijk (DSE, 20 v.). Ook, of juist, het denken over God ontkomt niet aan die idolatrie: daar waar ik God zie verschijnen is het maar zeer de vraag of ik werkelijk iets van God zie en of ik niet slechts mijn filtering van Gods verschijnen waarneem. Dat vervult mijn gezichtsvermogen, maar fixeert het ook in een weerspiegelende bevestiging. Daardoor zet het beeld zich in mijn denken vast, stolt het (figer), als object.

Ook Blondel waarschuwt voortdurend tegen een te menselijke, antropomorfe (Marion zou zeggen: te weinig goddelijke) opvatting van God, en fundeert die in

⁶⁷⁶ In het voorgaande zijn we dat ook tegengekomen. Zie bijvoorbeeld de kritiek op Marion van Schrijvers en Janicaud (de noten 552 en 71) en van Milbank en English (noten 662-664 en 550).

een kritiek op het rationalisme.⁶⁷⁷ De vraag is of Blondels idolatriekritiek kan standhouden in het hedendaagse denken — dat wil hier zeggen: in de kritiek van Marion.

3.3.2.1 *Blondels idolatriekritiek*

Denken, aldus Blondel, geschiedt noodzakelijkerwijs in de vorm van concepties, waarin begrippen worden gekoppeld aan ervaringen, zintuiglijke waarnemingen en ideeën. Zonder dat is het denken niet mogelijk. Maar dat denken dient zichzelf voortdurend te onderzoeken om te voorkomen dat begrippen de realiteit verdringen en dat realiteit wordt gehecht aan wat slechts een concept is. Een filosofie die zich beperkt tot de concepten en niet kritisch het realiteitsgehalte ervan onderzoekt, en die toegeeft aan de verleiding om concepten voor realiteit te houden (Pe II, 491), is aan zichzelf niet trouw (PeII, 28). Blondel richt die kritiek onder meer op de positieve wetenschappen waar men, volgens hem, over het hoofd ziet dat meetresultaten uitgedrukt in symbolen wel de empirie, maar niet per se de realiteit bevatten. Het betreft vaak reïficaties van symbolen en ideeën, waardoor een inadequaat beeld van de realiteit ontstaat die immers meer is dan empirie:

(...) onze concepten voorzien in een dubbel aspect: eensdeels vervangen ze, verarmen en vermommen ze de realiteit waarvan ze steeds een ontoereikend equivalent tonen, ontdaan van een concreet bestaan; anderdeels drukken onze ideeën boven de empirische orde de waarheid uit en realiseren zij die, en roepen ze een dubbele transcendentie op, zowel een subjectieve als een objectieve. (PeII, 34)

Blondel laat zien dat het denken in redelijke concepten nodig is als aanvang van een beweging, als een springplank, ook voor ons denken over God. Redelijk denken is een 'tremplin pour monter à l'idée de Dieu' (PeII, 438), en dus vervult de rede voor Blondel niet het hele denken en verschaft het ons God niet (PeI, 327).

Blondel roept in alle delen van zijn trilogie voortdurend op om de 'mummificering' — Marion spreekt van het 'stollen' — van begrippen en denken tegen te gaan en de filosofie open te houden, zeker waar het het denken over God betreft (AcI, 167). In dat gefixeerde denken ontstaat een 'Weltanschauung', 'een chaos van verschijningen geëxtrapoleerd in realiteit' (PcI, 274). Blondel wijst Bacon aan als degene die als eerste deze 'collection' van fixaties aanduidde als idolen (PcI, 274), en hij acht de 'tyrannie des images et idôles' (Ee, 356) een versimpeling van het denken.

⁶⁷⁷ In zijn tijd heeft Blondel vooral te maken met een bepaalde vorm daarvan: het intellectualisme, kortweg het denken dat de waarheid vooral in het verstandelijk denken zoekt. Blondel twijfelt er niet alleen aan of het wel is vol te houden om de waarheid bij uitsluiting in het denken te zoeken, maar hij brengt daartegen vooral in stelling dat dat intellectualisme volledig voorbijgaat aan het praktische leven, dat zinloos dreigt te worden.

Waar dit denken God denkt, loopt het voor Blondel helemaal uit de pas. Daar wordt dit denken een idolatrie ‘waar alles God is behalve God zelf’ (PcI, 135). Daarvan werkt hij een specifieke vorm uit: de superstitie (AcII, 319 v.⁶⁷⁸). Blondel roept op dit denken te doorbreken: ‘le besoin d’échapper à l’idolatrie’ (Ee, 512), ‘parce qu’on cherche un vrai Dieu’ (PeII, 184), ‘préservatrice de toute idolâtrie’ (Ee, 334).

Blondel ontwikkelt aldus een eigen idolatriekritiek, maar ondanks een aantal overeenkomsten in de terminologie formuleert hij deze niet methodisch in de termen van de fenomenologie, zoals Marion doet, maar in termen van epistemologie en interne kritiek van het denken. Het denken dat Blondel ontvouwt geeft een doorgaande beweging te zien, waarbinnen de idolatrie een afwijking is, een stolling die de voortgang hindert. In zijn denken staat daarom nooit één begrip centraal, noch het zijn, noch het denken, zelfs niet de ‘action’. Bij Blondel is het denken inclusief: zijn is altijd vergezeld van denken en van ‘action’, denken van zijn enzovoort. Heel het denkende menselijk bestaan is in Blondels opvatting immers opgenomen in een voortdurende, opgaande beweging (*élévation*, *ascension*, *sursum*). Dat proces zal nooit stoppen, tenzij buiten het bereik van mensen, en altijd in beweging blijven.

Vanuit het denken van Marion kan aan Blondel de vraag gesteld worden of hij dan niet uiteindelijk toch een voorstelling, een idool ziet, namelijk in zijn concept van de uiteindelijke eenheid (ut unum sint) waarheen alles wordend is, een conceptueel theïsme, een idolatrie in de tweede macht. Is uiteindelijk ook Blondels denken niet gevangen, dan wel niet in het zijn, maar in het worden, in een antropomorfe reïficatie van uiteindelijkheid?

Blondel heeft zelf met die vraag veel geworsteld. Daarin heeft hij verschillende uitwegen gevonden, waarvan we er hier enkele zullen bespreken: het kritisch onderzoek van de concepten ‘worden’ en ‘beweging’, en van de idolatrie van de finaliteit. Daarna nemen we een proef op de som en onderzoeken we Blondels finaliteit aan de hand van Marions idee van de icon, om daarmee ten slotte een precisering te beschrijven van Blondels katholieke denken.

3.3.2.2 ‘*Devenir*’ en ‘*mouvement*’

De begrippen ‘worden’ (*devenir*) en ‘beweging’ (*mouvement*) zijn voor Blondel voorbeelden bij uitstek van reïficatie. Omdat er, zegt hij, in onze waarneming dingen bewegen, wil dat nog niet zeggen dat er een zijnde is dat ‘beweging’ heet. ‘Beweging’ en ‘worden’ zijn als zodanig aantoonbaar en reëel maar slechts in andere zijnden. ‘Bewegen’ en ‘worden’ hebben volgens Blondel geen eigen realiteit en kunnen niet gezien worden als een reëel bestaand iets (Ee, 391 v.). Blondel waarschuwt ervoor dat dergelijke begrippen zelfstandig gaan optreden en in zichzelf gesloten raken. Dat

⁶⁷⁸ Een beschrijving die voor een aanmerkelijk deel overeenkomt met de beschrijving in de oorspronkelijke versie van *L’Action*, 1975³, p. 305 v.

risico dreigt juist bij abstracties. De som van een dergelijk reïficerend gebruik van termen, dat los van de werkelijkheid realiteit verleent aan abstracties, leidt ertoe dat de kosmos, het universum, gedacht gaat worden als een omvatbaar, bevattelijk en omsloten geheel.⁶⁷⁹ Die gedachte boezemt Blondel grote vrees in. Het argument dat hij tegen die gedachte gebruikt is erg interessant, omdat het overeenkomt met wat Marion opmerkt over de idolatrie: namelijk de overbenadrukking van het heden en daarmee van het zijn (DSE, 240). Marion ontwikkelt in navolging van Heidegger en Derrida het idee dat het idolatrieke denken, waarin het denken stolt, alleen nog het heden kent. Het idolatrieke denken ziet niet de doorwerking van het verleden dat in het heden nog steeds of weer aanwezig is, noch van de toekomst die al participeert in de wijze waarop we nu zijn (DSE, 243 v. en 245 v.).⁶⁸⁰ Van het idolatrieke ‘nu’ maakt volgens Marion de temporaliteit van wat geweest is (memorial), en van dat wat nog komen moet (épectase) geen deel uit. Diezelfde verenging die iets losmaakt uit de tijd, en isoleert in zichzelf, vindt volgens Blondel plaats in de reïficatie.

Het idee van beweging laat, wanneer het apart genomen wordt als een algemene notie, niet de rijkdom en het gebrek bevroeden die behoren tot iedere beweeglijkheid. Het laat nog minder zien wat de ware finaliteit is die zich op het convergentiepunt bevindt waar de parallelle bewegingen van de natuur en de spirituele voltooiing elkaar alleen maar in de oneindigheid kunnen ontmoeten. (PeI, 257)

Het gevolg dat Blondel vreest van die rationele abstractie, is dat de gedachte werkelijkheid los wordt geweekt uit de gehele opgang waarin het zijn, zoals we hebben gezien, is opgenomen.

Uit wat Blondel het abstracte denken noemt — Marion zou zeggen: het idolatrieke — is dat verdwenen wat uiteindelijk komen moet, wat we niet kennen, en wat we uiteindelijk ook niet kunnen kennen, maar er niettemin noodzakelijkerwijze moet zijn. Het is een denken, zou Marion zeggen, dat met dat uiteindelijk geen rekening houdt en waarin het heden volkomen en uitsluitend centraal staat. Het is een denken zonder finaliteit, zonder oneindigheid, waaruit, in de woorden van Blondel, de spanning tussen het noëtische (algemene) en het pneumatische (de concrete diversiteit) verdwenen is en waarin wat Blondel vaak de innerlijke strijd van het menselijk

679 Blondel verstaat de kosmos niet als een geheel, en ook niet als een eenheid, maar als een samenhang in wording die constant aan verandering en uitbreiding onderhevig is. De kosmos is dus niet de omvatting van het goddelijke of God. Blondels perspectief gaat buiten tijd en ruimte en is daarom ‘acosmisch’ (M.B., *La Pensée*, Vol. I, 1948⁴, p. 107).

680 Marion noemt in dit verband het voorbeeld uit de christelijke temporaliteit van de eucharistie. Deze temporaliteit stelt het evenement present dat in het verleden gebeurd is, en dat weer gebeurt (zo wordt wat verleden was heden), en het maakt nu reeds zichtbaar wat we nog niet zijn, een gemeenschap in God (zo wordt de toekomst heden). Zo wordt in de eucharistie de werkelijkheid niet alleen door het heden geconstitueerd, maar ook door het verleden en de toekomst.

denken (lutte intestin) noemt, is gesmoord. Het is een denken dat zich niet realiseert dat de (abstracte) begrippen, naar een woord van Plato, een mengeling bevatten van zijn en (nog) niet-zijn (PeI, 257), net zoals het handelen vanuit wat was plaatsvindt met het oog op wat nog niet is (ACII, 143).

Blondel bekritiseert weliswaar het abstracte en reïficerende denken dat een idolatrieke temporaliteit hanteert, hier in het voorbeeld van 'devenir' en 'mouvement', maar wijst Marion niet op een nog veel groter gevaar, namelijk: is de finaliteit zelf niet een idool geworden?

3.3.2.3 *Idolatrie van de finaliteit*

Marion zou tegen Blondel kunnen inbrengen dat Blondels denken over God idolatrie blijft omdat het de uiteindelijkheid van het goddelijke blijft bezien vanuit het menselijk denken en het menselijk zijn.

Blondel hanteert inderdaad tot op zekere hoogte een op Aristoteles gebaseerde finaliteit: al het bestaande staat gericht op het uiteindelijke, op God (desideratio adherende deo). Thomas heeft aan die opvatting van het filosofisch denken het geopenbaarde christelijk geloof gekoppeld. Bij Blondel vinden we die oude Griekse opvatting terug, waardoor Blondel met Thomas' aanvulling in spanning komt te staan; precies op dit punt speelt de idolatriekritiek.

Blondel werkt namelijk het besef van een uiteindelijkheid filosofisch uit voor zover het denken reiken kan, en voor zover het oneindige gedacht kan worden, zonder de rationele vereisten los te laten. Dat wil echter niet zeggen dat het weet hebben van die uiteindelijkheid in dezelfde orde ligt als het denken daarover. Het kan immers ook een weten in geloof betreffen. Sommige critici ontgaat dat, waardoor men in Blondel een vereenzelviging leest van uiteindelijkheid, bovennatuurlijkheid en God, en dat alles weer verwacht met het denken daarover. Juist dat is wat Blondel idolatrie noemt.

Zoals gezegd, ligt dat voor Blondel geheel anders. Steeds benadrukt hij dat de rationele filosofie een voorbereiding vormt, een opening, die uit zichzelf het 'zijn' van de bovennatuurlijkheid niet kan kennen. De absoluteitheid van de bovennatuurlijke God gaat per definitie dat kennen te boven. Het is volgens Blondel een mysterie, waarin inzicht alleen door God gegeven kan worden, en waar we handelend en denkend naar op weg zijn. Het is onzeker omdat we ons er geen normale menselijke voorstelling van kunnen maken, maar het is zeker omdat het niet anders kan dan dat we van moment tot moment in het veranderingsproces erheen op weg zijn. Weliswaar is het menselijk handelen een noodzakelijke voorwaarde voor het kunnen verschijnen en het Zijn van het goddelijke, maar het handelen bepaalt het goddelijke niet. Gods mysterie heeft voor Blondel dan ook geen realiteit in de zin die het menselijk denken eraan toekent, maar het krijgt een zekere plasticiteit door het handelen van de mens dat uitstaat naar God; daarin realiseert het zich 'hors texte', zou Marion zeggen. De goddelijke

bovennatuurlijkheid komt op de mens toe als een gave, en de mens antwoordt door zijn menselijk bestaan.⁶⁸¹ Dat betekent dat het rationele denken van de mens een buitenfilosofische oriëntering krijgt die hij niet beheerst en die van elders komt. Het is geen realiteit, of minstens een andere. Ook al wordt die het hoogste Zijn genoemd, het is een 'zijn' van een andere orde.

Omdat Blondels denken over de bovennatuurlijkheid niet beperkt is tot het menselijk denken — het ontsnapt daar steeds aan — ontkomt dat denken aan Marions idolatriekritiek. De bovennatuurlijke finaliteit is daarmee geen idool in de betekenis die Marion eraan geeft. Het is niet het verdwijnpunt van onze blik die teruggespiegeld wordt en ons denken fixeert, noch betreft het bovennatuurlijke een God die, zoals Marion bij Nietzsche leest (DSE 47), ontmaskerd kan worden waarna er andere achter tevoorschijn komen. Blondel hanteert geen idolatrieke temporaliteit. Zijn finaliteit is niet idolatriek. De bovennatuurlijke finaliteit van Blondel heeft veeleer de trekken van wat Marion een icoon noemt en die wij niet zien, maar die, op ons toekomend, ons ziet. Voor de volledigheid zullen we die gedachte nader onderzoeken. Kan Blondels finaliteit worden aangemerkt als een 'iconisch' verschijnen?

3.3.2.4 *De iconische finaliteit in stappen*

Tot dusver vindt de idolatriekritiek van Marion weinig grond in Blondels denken over God, dat over een eigen idolatriekritiek beschikt waaraan die van Marion nauw verwant is. Maar is ook het alternatief voor het verschijnen van God, namelijk het iconische zien of het verzadigde fenomeen, in gesprek te brengen met Blondels denken over 'de volledig omgekeerde richting' en het allogeen initiatief (ACII, 373)? Om beide op elkaar te betrekken zullen we die aansluiting van beide denkers op elkaar preciezer moeten lokaliseren. We nemen daarvoor als leidraad de vier stappen waarmee Marion de iconische blik omschrijft aan het begin van zijn DSE (DSE, 28 v.).

Stap 1

Marion laat zien dat in de icoon niet het zichtbare, maar het onzichtbare het verschil maakt. In de icoon tracht de onzichtbaarheid als zodanig zichtbaar te worden, dus, in de woorden van Marion, toe te staan dat het zichtbare ophoudt terug te kaatsen naar een ander dan zichzelf. De icoon roept de blik die naar de icoon kijkt op om zich te boven te gaan en nooit te stollen in een zichtbaarheid. De blik kan dus voor een icoon nooit rusten, maar moet steeds tegen het zichtbare opspringen (rebondir), om er tegenop te klimmen (remonter) in de oneindige gang van het onzichtbare. In die zin wordt een icoon niet zichtbaar dan alleen door aan te zetten tot een oneindige blik, aldus Marion (DSE, 29/30).

⁶⁸¹ Zie noot 405.

Zodoende is de icoon niet het resultaat van een blik, van een kijken, maar roept het dat kijken op. Het onzichtbare roept op gezien te worden. Terwijl dat bij het idool resulteert in zichtbaarheid, is er bij de icoon geen direct zichtbaar resultaat, maar wel een voortgaande verzadiging van de blik met het onzichtbare, dat steeds appelleert.

Hier, op een cruciale plaats in Marions denken, treffen we dezelfde appellerende beweging aan als Blondel laat zien. Een denkend en handelend mens kan niet samenvallen met zichzelf, niet in zelfgenoegzaamheid stilvallen: hij moet steeds tot handelen komen en zich verheffen, zijn situatie voorbij. Het concrete handelen realiseert, in elk 'dépassement', een deel van de uiteindelijkheid die onzichtbaar blijft, maar wel appelleert om tot vereniging te komen. Een handelend mens staat, wanneer hij meewerkt aan de 'ascension', in wat we een 'iconische finaliteit' zouden kunnen noemen. Maar er is een verschil: Marion benadrukt het 'terug' en het 'opnieuw' (*rebondir*); Blondel wijst naar het 'voorbij' (*depassement*).

Stap 2

In Marions beschrijving wordt de icoon, net als het idool, ook door de blik geconstitueerd; niet door de blik van ons zien, maar door de blik van wat het Tweede Concilie van Nicea en de Latijnse vaders omschreven als hypostase: de onzichtbare persona, die in de intentie van de icoon van zijn presentie getuigt (DSE, 30). In deze uitdrukkingen van Marion zijn twee aspecten aanwijsbaar die van belang zijn in de confrontatie met het denken van Blondel: het onzichtbare dat het karakter van een persoon toont en ons aanziet, en de activiteit die daarmee gepaard gaat.

We zullen eerst het aspect van de persoon bezien. In de decennia die Marion scheiden van Blondel, is er ten aanzien van het denken over de persoon veel gebeurd, mede door het werk van Blondel. Dat heeft onder andere tot gevolg gehad dat het persoonsbegrip dat Marion hanteert anders is dan dat van Blondel.⁶⁸² Blondel is met het begrip veel terughoudender dan Marion, en hij hanteert een meer psychologische invulling ervan. Anders dan Marion koppelt hij zijn persoonsbegrip minder rechtstreeks aan het oude Griekse denken. Voor Blondel hangt met het persoon-zijn samen dat die onvoltooid is en altijd streeft naar volledigheid. Persoon-zijn bevat een optie, een normatieve eis, geen afgeronde realisatie, maar een realiseren. Een persoon ben je niet maar word je (vgl. Ee, 278). Een persoon is daarom ook geen unieke singulariteit, maar altijd iets tussen andere personen in. Juist in het samenspel met andere personen verkrijgt de persoon zijn noblesse (Ee, 196). In Blondels visie op de activiteit van het persoon-worden komt een ander, allogeen, initiatief vanuit de andere rich-

⁶⁸² Sinds Blondel is het denken over de persoon juist door zijn werk in een stroomversnelling terechtgekomen, bijvoorbeeld in het personalisme, in het existentialisme en in het werk van Levinas.

ting, vanuit een andere persoon, op de persoon toe.⁶⁸³ Het persoon-zijn veronderstelt dan ook het bewustzijn van het onpersoonlijke, van het eeuwige en het oneindige (PeI, 305). ‘Persoon’ is volgens Blondel een naam die veel te snel gehanteerd wordt. Wellicht is hij daarom steeds voorzichtig gebleven met het hanteren van dit begrip om er het goddelijke mee aan te duiden. Maar als Blondel het persoonskarakter van God bespreekt, staat dat altijd in het teken van de christelijke triniteit. Hij laat dan aan de hand van de triniteit zien hoezeer ook daar de persoon, dat wil zeggen de goddelijke persoon, altijd zichzelf wordt in de liefdevolle uitwisseling tussen de andere goddelijke personen.⁶⁸⁴

Hoewel Blondels persoonsbegrip verschilt van dat van Marion, is er per saldo eenzelfde lijn in zichtbaar: Marion ziet in de op ons toekomende beweging van de icoon het gelaat van een persoon, Blondel ziet in ons persoon-worden het op ons toekomen van een initiatief van een ander persoon. Voor beide schrijvers gaat de ontsluiting uit de zelfgenoegzame idolatrie, het persoon worden, gepaard met een ander persoon, die ook wordende is.

Het tweede aspect dat we dienen aan te wijzen is de activiteit waarmee de iconische blik gepaard gaat. Bij het idool is er in de visie van Marion alleen sprake van activiteit aan de kant van degene die kijkt. De onzichtbare spiegel kaatst de blik terug van degene die kijkt (DSE, 21), waardoor de beweging van het kijken uiteindelijk stolt. Maar bij de icoon ligt dat anders. Niet alleen ik kijk, maar iets, iemand, ziet mij aan waardoor ik, telkens opnieuw, word opgeroepen om te kijken naar wat onzichtbaar blijft, en om daarin mijn blik te verliezen. Hier is een activiteit van twee zijden te bespeuren, twee acties die op een of andere manier samenwerken (*coopération*), zonder in elkaar over te vloeien (*sans confondre*) (DSE, 151). Precies dat hebben we bij Blondel gezien in de gezamenlijke werkzaamheid van God en mens en het trinitair leven. In de menselijke handeling (*action*) wordt het goddelijke dat onzichtbaar blijft zichtbaar als dat waarnaar de activiteit uitstaat. Ook op dit fundamentele punt is het denken van Blondel en dat van Marion vergelijkbaar: er is een coöpererende activiteit van het concrete ik en een andere persoon. Maar, vergeleken bij Marion is bij Blondel niet zozeer de persoon of het gelaat, maar de ‘*action*’ de spiegel van het innerlijk en het karakter (ACII, 239⁶⁸⁵).

683 Marion geeft aan de term ‘persoon’ een actieve, maar in zijn polaire beweeglijkheid ook statische betekenis (het gelaat, het zien, van en door een *persona*). Blondel duidt op een dynamische activiteit die een verandering in de tijd betekent (een persoon verandert door een complex van samenwerkende handelingen en verkeert in transformatie).

684 Zie 2.4.4.1.

685 Deze passage komt overeen met Blondels these uit 1893 (M.B., *L'Action*, 1893, p. 228).

Stap 3

Dat spiegelkarakter van het handelen wordt in de derde stap duidelijker.

De icoon wordt gekenmerkt, zo omschrijft Marion in een derde stap, door de intentie van de blik die vanuit een oneindige diepte, vanuit het onzichtbare, naar het zichtbare kijkt (vgl. DSE, 32). De icoon kent geen andere maat dan zijn eigen en oneindige onmeetbaarheid en het onttrekt zich aan iedere esthetiek. In die zin komt de icoon van elders en moet er geen empirische waarde aan worden toegekend. Daarom is er een hermeneutiek nodig die uit het zien van het zichtbare de intentie van het onzichtbare kan lezen. In die hermeneutiek worden wij, omgekeerd dus, een zichtbare spiegel van een onzichtbare blik (DSE, 34). Hermeneutiek van de icoon wil dan zeggen: het zichtbare wordt de zichtbaarheid van het onzichtbare als het de intentie ervan ontvangt; als het, wat de intentie betreft, terugverwijst naar het onzichtbare (DSE, 36).

Het denken over de bovennatuurlijke finaliteit die Blondel voor ogen heeft, maar die voor hem onbeschrijfbaar is, beantwoordt precies aan dit aspect van de icoon: de onmeetbaarheid en het niet-empirische karakter, het zichtbaar worden in ons, dat alleen zichtbaar wordt door een denken vanuit het normatieve, verwijst naar hetzelfde als wat Marion beschrijft, al komt de term hermeneutiek bij Blondel niet voor. Blondel beoogt een samenhangende en gesystematiseerde studie niet zozeer van het zien alleen, maar van de handeling in het algemeen, die in het kader van een 'ascension' uitstaat naar het normatieve en een samenwerking is met een allogeen initiatief. In de menselijke handeling (action) wordt volgens Blondel precies het onzichtbare en oneindige zichtbaar, omdat de mens in zijn handeling de bestaande (zichtbare) situatie doorbreekt, in een poging om dat wat verder weg gelegen (en onzichtbaar) is te realiseren. Het uitstaan naar het oneindige wordt zichtbaar in de handeling. In zijn oorspronkelijke *L'Action* (1893) schrijft Blondel al van de 'action' dat die 'het onzichtbare onderzoekt' (p. 222), en in zijn nieuwe versie van *L'Action* herhaalt hij dat (ACII, 143). Om het op de wijze van Marion te zeggen: de menselijke handeling is de spiegelende laag waarin het oneindige zich toont in het worden van een persoon. Daarin weerspiegelt niet de persoon zichzelf, maar ziet die een oneindige diepte. Het is dit aspect, we zijn het al enkele keren tegengekomen, dat in Blondels tijd niet goed is begrepen. Het werd overdreven zowel door medestanders als De Montcheuil (die in Blondel leest: de mens dwingt het oneindige af), als door tegenstanders als De Tonquédec (die in Blondel leest: de mens sluit het oneindige op). Het kan nu met behulp van Marions analyse worden gepreciseerd.

Stap 4

Het vierde en laatste aspect waarmee Marion de iconische blik omschrijft, en dat we als meetlat nemen om Blondels denken over de finaliteit te vergelijken met Marions

visie op het iconische zien, betreft een heel interessante kant van de zaak. Marion stelt namelijk dat we ook in de icoon het concept vinden. Zoals het idool door in concepten te stollen aan het goddelijke de eigen maat oplegt, zo kan de icoon door zich in ons te spiegelen, zich conceptualiseren in het denken, maar onder de voorwaarde dat het concept minstens afziet van het begrijpen van het onbegrijpbare (DSE, 35). Blondeliaans uitgedrukt: het bovennatuurlijke wordt in ons geactualiseerd, maar onder de vereiste dat geen rationele reïficatie wordt gemummificeerd.

Marion probeert deze wijze van conceptualiseren te formuleren in, wat hij noemt, het concept van de afstandelijkheid (le concept de distance). Daarin groeit de eenheid in de mate van de distinctie, en omgekeerd (DSE, 36). Het gaat daarbij om de afstandelijkheid die vervat is in een chiasme, in een kruising van twee bewegingen: het onzichtbare neemt waar door over te gaan naar het zichtbare (als gelaat zegt Marion, als handeling zegt Blondel), terwijl het zichtbare zich slechts te zien geeft door over te gaan naar het onzichtbare (als intentie en als 'ascension'). Het zichtbare en onzichtbare kruisen elkaar (DSE, 36). Omdat het mogelijk is dit chiasme blondeliaans te verwoorden (het onzichtbare is wat zich ten opzichte van de singuliere zichtbaarheden uit het concreet zichtbare terugtrekt in een uiteindelijke ordening, en het zichtbare is de concrete singulariteit van het niet zichtbare uiteindelijke en abstracte), blijkt dat ook op dit punt het denken van Blondel en Marion overeenkomstig is.⁶⁸⁶ Immers, duidt Marions concept van de afstandelijkheid niet op hetzelfde als wat Blondel de twee wijzen van denken noemde, de twee tendensen of vereisten, die al het denken gaande houden, die altijd aan de orde zijn en nooit tot rust komen, in een eeuwige inwendige strijd: het noëtische en pneumatische?⁶⁸⁷ Deze beide termen duiden op dynamieken in het denken. Het noëtische zoekt steeds het universele, het geheel, de abstracte overeenkomst en de ordening, en het pneumatische zoekt steeds het concreet-specifieke, het singuliere en eenmalige. Ze vormen een onlosmakelijke eenheid die toeneemt in de mate dat beide onderscheiden zijn maar verbonden blijven,⁶⁸⁸ precies zoals Marion ook aanduidt in zijn concept van zichtbaarheid en onzichtbaarheid. In

⁶⁸⁶ Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod*, 2001, p. 230 v., wijst er ook op dat Marion herhaaldelijk het chiasme aanwendt als een aanduiding die zelf wegvalt (d.w.z. doorgekruist en doorkruist wordt) voor het onzichtbare (zie ook Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 72). Deze waarneming is interessant, maar omdat Weltens suggestie een aantal verschillende betekenissen van de term 'chiasme' omvat (naast de veranderende en verdwijnende tekenwaarde ook tegengestelde bewegingsrichtingen zoals bij het zien van een icoon, en ook de klassieke literaire stijlfiguur van elkaar kruisende begrippenparen), wordt de verzamelnaam 'chiasme' dubieus. Nader onderzoek van de suggestie is gewenst.

⁶⁸⁷ Zie 2.4.2 *De derde stap*.

⁶⁸⁸ In zijn artikel *Blondel et le thomisme* (2007, pp. 235/236) haalt Tourpe beide aspecten wel uiteen. Hij stelt zelfs dat het blondélisme en het thomisme als de twee perspectieven zijn van een stereokijker. Blondels denken zou het pneumatische perspectief bevatten en het thomisme het noëtische. In deze poging Blondel en het thomisme te verzoenen, wordt echter geen van beide recht gedaan.

hun onderscheidenheid en verbondenheid vormen ze, in de bewoording van Marion, het weefsel waarop het onmetelijke sporen nalaat.⁶⁸⁹ Er is daarom geen absoluut en gefixeerd kennen mogelijk. Voor Blondel niet omdat enerzijds het menselijk kennen per definitie niet tot het absolute kan doordringen; anderzijds omdat dat zou betekenen dat de onderlinge dynamiek van het noëtische en pneumatische tot staan zou zijn gekomen, en ook dat kan per definitie niet, want dan zou het denken stilvallen. Voor Marion is absoluut kennen niet mogelijk, want: 'Elke pretentie tot het absolute kennen komt voort uit het idool' (DSE, 37), en dan zou het gevolg zijn dat we de orde van het iconische hebben verlaten en zijn teruggefallen in de idolatrie.

In het iconische zien is volgens Marion dus ook een conceptualiseren aan de orde. Maar dat iconische zien voert niet tot idolatrie, omdat er geen blik is die stolt. Degene die kijkt (naar het zichtbare) wordt voortdurend daaruit weggeroepen om opnieuw te zien (naar het onzichtbare) en om te worden gezien. Is dit niet een fenomenologische manier van zeggen van Marion die uitdrukt wat ook Blondel al had beschreven in de voortdurende, menselijke handeling die wordt opgeroepen tot een *dépassement*?

We hebben geprobeerd inzichtelijk te maken dat Marions denken over de idolatrie en de icoon eenzelfde grondstructuur heeft als het denken van Blondel. Later in zijn oeuvre zal Marion nog een andere uitweg vinden om door de idolatrie heen te breken, namelijk die van het '*phénomène saturée*', het verzadigd fenomeen. Het betreft hier geen andere weg, maar een latere, meer precieze bepaling van het 'iconische zien'. Voor de volledigheid staan we toch even stil bij de vraag of ook dit deel van Marions alternatief voor de idolatrie begrijpelijk is vanuit Blondel.

We hebben gezien dat de icoon volgens Marion het zicht van de mensen uit balans brengt om het onder te laten gaan in de oneindige diepte, wat een stap naar God markeert, zo, dat zelfs in 'een tijd van wanhoop' (hij duidt op onze tijd, waarin we God hebben gedood; dat wil zeggen, de vraag naar God niet meer stellen) de indifferentie de icoon niet kan vernietigen. Want om zich te zien te geven, heeft de icoon alleen zichzelf nodig (DSE, 37). De icoon kan, als het oproept tot oneindige beschouwing in de afstandelijkheid, met een zekere overdadigheid elk idool van de gestolde blik omverwerpen en de gestolde blik de ogen openen (zoals men met een mes een lichaam opent, aldus de plastische toevoeging van Marion), naar een gelaat dat, onzichtbaar, ons aanziet. Het idool heeft zijn zwaartepunt in een menselijke blik, en deze menselijke blik blijft altijd bevangen door het idool — zijn eenzame meester (*maître solitaire*, DSE, 37). Maar de icoon kan het menselijk waarnemen met zo'n overdaad (*surcroît*) verblinden en vervullen door de '*éclat*' van het goddelijke, dat

⁶⁸⁹ Later (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 204) zal Marion het beeld van de sporen op het weefsel, zoals op het doek van Veronica, gebruiken als metafoor voor sporen van een evenement in een tekst.

het ‘menselijk zien’ uit het gewone begrijpen wordt weggedrukt. De icoon is dan een overdadige gave. Precies dat beoogt Blondel ook wanneer hij de ‘religieuze dispositie bij uitstek’ beschrijft als een nederige belijdenis (aveu) van een onmacht tegenover een onmetelijkheid die tegelijk in ons verstand en onze ervaring tot een hypothese leidt, namelijk van een ‘surcroît’ om niet, die niet uit onze eigen vermogens valt af te leiden, een gave (AcII, 367).⁶⁹⁰

De overdaad (surcroît) leidt dus bij beiden tot een kennen, maar dat is een ander kennen dan het gewoonlijk menselijke waarin de filosofie is gefundeerd. Het gaat hier dus om een buiten-filosofisch kennen, maar niettemin een kennen.

Op diezelfde manier, zo heeft Blondel laten zien, is de hele filosofie een voorbereiding op de genadegave van God. Deze voorbereiding vergt een inspanning die de mens zelf moet leveren, een stap die hij zelf moet zetten, een optie die hij zelf moet kiezen. Dat alles is slechts de zichtbare stap naar het uiteindelijke, maar onzichtbare, dat tegelijk zichtbaar wordt gerealiseerd in de handeling en alsnog, onmetelijker dan ervoor, uit het begrijpbare zicht verdwijnt.

Maar we moeten opmerken dat waar Blondel het religieuze gerealiseerd weet, Marion slechts de theologische dimensie ziet. Marion ziet in de icoon een theologisch statuut, want van wat de icoon ons leert is volgens hem Christus het model. Hij is immers het beeld van het onzichtbare (Kol. 1, 15), een woord dat Marion zich als norm heeft gesteld (DSE, 28). Dit woord van Paulus is als het ware de oericoon. Marion laat zien in welke mate dit theologisch statuut een normatieve waarde heeft, maar het blijft de verwijzing naar een model, dat hoewel het ontwikkelt in zichtbaarheid en intentie, onzichtbaar blijft en niet dichterbij komt.

Toch passen de ideeën die Marion en Blondel over het denken naar God ontwikkelen bij elkaar. In het werk van Blondel is een vergelijkbaar iconisch perspectief en een vergelijkbare iconische beweging terug te vinden ten koste van de idolatrie: het karakter van een gave, van ontvangen en overdaad, het allogene initiatief en de ‘direction toute différente’ (AcII, 373)⁶⁹¹ ten opzichte van het menselijk handelen, en een normativiteit die er ten diepste aan de orde is. Ook Blondel wendt ten behoeve van zijn denken over God het theologische geloofsgoed aan, op een, zo zou men kunnen zeggen, iconische wijze, al merkt Marion dat maar gedeeltelijk op. Het goddelijke blijft bij beiden, anders dan in de theologie, voor de filosofie en voor de mens uiteindelijk onbereikbaar; het theologisch inzicht wordt filosofisch relevant, maar het wordt op zich geen filosofie. Binnen eenzelfde dynamiek verschilt onderling wel de accentuering, en ook het resultaat is anders: Marion concentreert zich

⁶⁹⁰ Zie 2.4.5 en noot 483.

⁶⁹¹ Deze en de vorige verwijzing naar *L'Action* (1937) refereren aan teksten in de vernieuwde *L'Action* (1937) die niet in de oorspronkelijke these voorkomen. Wie zich beperkt tot het lezen van de dissertatie (zie 2.1.3) mist dus enkele belangrijke schakels om Blondel en de moderne filosofie (van bijvoorbeeld Marion) met elkaar in gesprek te brengen.

op het persoonlijke en het zien van het concrete fenomeen; Blondel doet dat ook, maar bepaalt zich in die handeling tot het actualiseren van de uiteindelijke convergentie. In Blondels paradigma geformuleerd, proberen beiden vanuit het concrete fenomeen (het pneumatische) buiten of zonder de fenomenaliteit te denken, en daar de verschijning van het goddelijke op het spoor te komen in een coöperatie waarin de inspanning van de mens samengaat met de onbegrijpelijke onmeetbaarheid, maar ervan gescheiden blijft. Daar toont zich ook een verschil, omdat Marion daarin een statische differentie ziet, maar Blondel een doorlopende, dynamische verandering.

Aangezien Blondels denken niet idolatriek is en zijn finaliteit 'iconisch' kan heten, is er een eerste voldoende onderlinge vergelijkbaarheid om zijn denken met dat van Marion in contact te brengen, en kan hij op dit punt het debat aan met Marion. Dat is in het voorgaande geprobeerd aan te tonen. Maar Blondel gaat verder. Hij is tegelijkertijd in staat een zekere verbinding te leggen tussen natuur en bovennatuur, en tussen het immanente en het transcendente, daar waar Marion een absolute scheiding moet aannemen. We zullen verderop nog een ander punt van discussie tussen beiden beschrijven, dat van de metafysiek, maar we kunnen hier al vaststellen dat Blondel op dit punt de fenomenologie voorbij is.

3.3.2.5 *Katholiek denken: de heuristiek voorbij*

Het werk van Blondel blijft de kritiek van Marion vóór, en zijn werk vindt een zodanige overeenkomstigheid met dat van Marion, dat met Marions denken dat van Blondel te verduidelijken is. Opmerkelijk is echter dat Marion, zoals we in zijn verwijzingen naar Blondel hebben gezien, wel het begin van die overeenkomstigheid aanwijst, vooral de kritiek op de idolatrie, maar omdat hij beperkt wordt door zijn fenomenologie, veel indirecter omgaat met de overeenkomstigheid ten aanzien van de verwijzing naar de icoon en het goddelijke. In wat we tot nu toe gezien hebben in het onderlinge gesprek is al duidelijk geworden dat ten aanzien van onze vraagstelling Marion hier niet, zoals hij zelf wel suggereert, verder gaat waar Blondel stopt.⁶⁹² Eerder lijkt het te zijn dat Blondel verder gaat dan Marion. Waar Blondel de nadruk legt op de doorgaande beweging van de transformatieve activiteit en het menselijk zijn nauw verbonden weet met de bovennatuurlijkheid, beklemtoont Marion het 'steeds opnieuw', omdat de mens voortdurend terugvalt in idolatrie, en het onderscheid met het andere. Bij Blondel zien we een gestage voortgang, waar bij Marion een pas op de plaats steeds verder verhelderd wordt.

⁶⁹² Jean-Luc Marion, *Lettre Postface*, 1994, p. 290. Op het problematisch karakter van deze zienswijze hebben we gewezen bij het bespreken van de bijdragen van Leclercq en Monseu, zie 1.2.1.3 *Een ander denken*.

De vraag die Marion aan Blondel zou kunnen stellen (namelijk die naar het idolatrie karakter van Blondels finaliteit), zou Blondel ook omgekeerd aan Marion kunnen stellen: blijft ook Marions benadering niet bevattelijk voor idolatrie, voor een geslotenheid in zichzelf? Immers, de mens moet in Marions benadering zichzelf een (fenomenologische) beperking in het kennen van de andere werkelijkheid opleggen, een beperking die uit het menselijk kennen zelf voortkomt. Precies die zelfbeperking is een typisch kenmerk van het idolatrieke zien. Bij Blondel is die beperking een uit het absolute afkomstig gegeven dat toch een verbondenheid met het menselijk bestaan behoudt en daarmee dus geen ‘extrinsécisme’ is. Bij Marion is het een gegeven van het fenomenologisch denken dat een dualiteit handhaaft tussen het ziende subject en het onzichtbare andere.

Beiden voeren het denken tot aan het denken van God, zonder dat de onmetelijke God gekend wordt — beiden weten dat God zien betekent: sterven.⁶⁹³ Echter, bij Blondel treedt er een verandering op in het voortdurende ‘dépassement’ (anders is het ‘zonde’), maar wanneer het zichtbare te zien geeft door over te gaan naar het onzichtbare, blijft bij Marion de situatie toch onveranderlijk in zijn dualiteit. Vanuit Blondel gezien kunnen we over de oplossing van Marion blijven opmerken dat het niet duidelijk is of in de icoon het gezicht (persona) van de onzichtbare dat van het goddelijke is, en als het dat is, dan is het ‘zien’ ervan of alsnog idolatriek, of het tast de absolute van God aan — en dat laatste kan niet. Hoewel ook Blondel op dit punt geen zekerheid kan bieden, want ook hij kan filosofisch niet affirmeren wat hij in geloof wel aanvaardt, namelijk dat het absolute ook de God van de openbaring is, kan hij tenminste wel laten zien dat dat uiteindelijk logisch noodzakelijk is om te kunnen handelen. Marion toont (de onzichtbaarheid van) een gelaat, dat, hoezeer het onze zinnen ook overbelast, op waarnemingsafstand blijft, maar Blondel laat zien dat dat wat alleen God kan zijn, de motor is van ons denken over God. En omdat we kennelijk over God denken, is er een directe verbondenheid, en daardoor verandert de afstand in kwalitatieve zin. In de met Marion vergelijkbare heuristische aanpak gaat Blondel dus net een stap verder.

Wanneer Blondel en Marion de gelegenheid zouden hebben gehad met elkaar te spreken, dan zou op dit punt het debat twee wegen op kunnen gaan: het zou een filosofische wending kunnen nemen, maar ook een theologische. In het filosofisch debat over het verschijnen van God in het denken zou Marion aan Blondel kunnen verklaren dat diens denkwijze voorbijgaat aan de verheldering die de fenomenologische manier van kijken biedt — en Blondel zou Marion kritiseren omdat diens denken eenzijdig de nadruk legt op de ‘action’ van het zien. Beiden zouden in zekere zin gelijk hebben: de precieze concreetheid van de een en de ontsluitende breedheid van de ander zijn beide nodig. Het gesprek zou ook een theologische wending kunnen nemen,

⁶⁹³ Zie noot 414.

omdat beiden hun filosofisch onderzoek ook betrekken op het katholieke geloof en de katholieke theologie: beiden filosoferen tegen het licht van een christelijk perspectief. Die vergelijkbare structuur, die zich afspeelt in eenzelfde perspectief, heeft tot gevolg dat de verschillen gezien kunnen worden als een belichting van hetzelfde vanuit een ander punt. In dat debat zouden hun beider werkwijzen elkaar kunnen aanvullen, en als 'door denken zien' en 'door zien denken' elkaar kruisen.

Beiden reiken zij een aanduiding aan voor die bij beiden herkenbare structuur van het denken; een denken waarin, zoals Merleau-Ponty verwoordde,⁶⁹⁴ er geen eeuwige waarheden zijn, waarvoor er geen oplossingen zijn in het schrift van de meester. In plaats daarvan is er een voortdurende herneming aan de orde van een open denken dat zich beweegt in knooppunten van betekenissen, die telkens opnieuw worden gemaakt of verworpen in een nieuw netwerk van kennis en ervaring; een open filosofische analyse die haar eigen bestemming vindt, mede op aanduiding vanuit de andere orde van de 'charité'.⁶⁹⁵ We hebben gezien dat Marion de aanduiding 'heuristiek' voorstelt. Blondel hanteert dat woord niet, maar niets wijst erop dat hij het niet een bruikbare term zou hebben gevonden. Maar Blondel stelt een andere term voor om dit denken te beschrijven, en daarin komt dat zojuist beschreven verschil met Marions benadering aan het licht, waardoor ook duidelijk wordt dat Marion die term van Blondel niet over kan nemen. Blondel stelt namelijk als aanduiding voor 'katholiek denken'. De bestemming die Blondel vermoedt, ligt niet zozeer in het verlengde van het denken en het handelen, maar in de dynamiek en de transformatie die gaandeweg door het handelen in het denken en in het zijn teweeg worden gebracht, en, naar gaandeweg blijkt, mede vorm krijgen met behulp van de gave van een allogeen initiatief. Daarbij vergeleken is de opvatting van de heuristiek bij Marion meer een stabiele en eendimensionale dualiteit, waarin het denken van het zijn en van het zonder zijn gescheiden blijven, evenals het menselijke en het goddelijke, evenals de gave en de gever. Bij hem blijft het goddelijke te onderscheiden van het denken om er een inhoudelijke verwijzing aan te kunnen koppelen. Marions term duidt een methodiek aan, die ook bij Blondel past en waarin het eindpunt niet is ingekaderd. Beiden verwijzen naar een groter perspectief, maar Blondel gaat in zijn aanduiding verder, en zonder aan de autonomie van het denken iets af te doen, en zonder in idolatrie te vervallen, beweegt in Blondels visie de persoon naar de uiteindelijkheid, verandert diens situatie en raakt die toenemend verbonden aan de onmetelijke God. Bij Blondel is de absolute dualiteit doorbroken in een doorgaande transformatie die de uiteindelijkheid niet tot een idool maakt. Hij laat de heuristiek zoals Marion die beschrijft niet los, maar voegt er een dimensie aan toe, de dimensie waarin de in het heuristische proces betrokken elementen veranderen en als het ware in een nieuwe heuristiek terecht komen, een heuristiek in de tweede macht.

⁶⁹⁴ Zie 1.2.2.2 *Het nieuwe denken*.

⁶⁹⁵ Zie 2.4.5.

Het verschil tussen de beide opvattingen gaat terug op een verschil in de wijze waarop beiden denken over, en omgaan met metafysiek: bij de een zien we een transformatie waar bij de ander een fenomenologische analyse het laatste woord heeft. We komen daar in het navolgende op terug.

Samenvattend zien we dat Blondel en Marion in zekere zin eenzelfde dynamiek tussen theologie en filosofie beschrijven (de theologie verlicht de weg van de filosofie), en dat Blondels denken niet alleen bestand is tegen de idolatriekritiek, maar een met Marions denken vergelijkbare heuristische structuur kent. Blondels dynamiserende denken kan mee in de hedendaagse denkwijze van Marion, verder ook dan Marion lijkt aan te nemen. Met behulp van Blondel kunnen we de heuristische benadering zelfs een stap voorbij Marion wijzen. Er is daarmee een aanwijzing gevonden dat het in het hedendaagse debat zinvol is om Blondel achter Marions fenomenologie vandaan te halen.

We zullen die aanwijzing, en daarmee het debat, proberen te verdiepen in de bespreking van de volgende twee thema's: de metafysiek en de nabijheid van God.

3.3.3 *Metafysiek en ontologie*

Behalve de idolatrie stelt Marion ook de metafysiek onder zware kritiek. Zijn kritiek op de metafysiek, die ook de christelijke filosofie zo zwaar treft⁶⁹⁶ en ook de filosofische habitat van Blondel raakt, stelt Marion samen uit de analyses van Nietzsche en Heidegger, en is gericht op alle hem voorafgaande filosofie, dus ook op die van Blondel. Maar, is dat wat betreft Blondel terecht?

In het onderstaande zullen we betogen dat de kritiek van Marion niet neerkomt op het ontkrachten van alle metafysiek, en dat Blondel een andere metafysiek voorstaat dan in de kritiek van Marion wordt beoogd. Als we Marions visie op de metafysiek preciezer in ogenschouw nemen, dan blijkt dat hij de metafysiek als zodanig niet afwijst, maar die onder een bepaald licht tekort vindt schieten, en wel op een aantal dezelfde punten als waar ook Blondel op wijst.

3.3.3.1 *Marions kritiek op de metafysiek*

Marion concludeert in DSE dat het niet mogelijk is om de metafysiek, zoals die zich in de voorliggende eeuwen ontwikkeld heeft, op dezelfde wijze voort te zetten. Daarom moet volgens hem ook het denken over God dat op die metafysiek is gebaseerd, vernieuwd worden.

⁶⁹⁶ Zie 1.1.2.

Aan het eind van zijn *Dieu sans l'être* (1982) spreekt Marion over de voltooiing en beëindiging van de metafysiek. Hij beschrijft daar aan de hand van Heideggers analyse van het 'vulgaire concept van de tijd' het denken dat vanuit het heden vertrekt, zodanig dat dat de gehele metafysiek beheerst (DSE, 239⁶⁹⁷). In dat denken ontplooit de tijd zich in en vanuit het heden, dat wordt verstaan als hier en nu, waarin 'het bewustzijn zich verzekert van het zijnde', dat zo tot object wordt. Deze in Marions ogen ontologische overbepaling van het heden voert tot de reductie van de toekomst en het verleden. Het heden heeft het zijnde in de greep (vgl. DSE 240).

Deze voltooiing wordt volgens Marion vervuldigd door Nietzsche (DSE, 267). Bij hem vindt Marion zijn idolatrie-analyse toegepast, ook in het denken over God. Nietzsche toont hoe het geheel van alle bestaan uiteindelijk wordt uitgemaakt, niet door iets of iemand, of door een geest van buiten, maar door de wil tot macht. Nietzsche voert het bestaan van God en de goden terug tot de wil tot macht, een fenomenologische reductie *avant la lettre* (DSE, 89), die volstaat om te spreken en te produceren. Als God, die we ons volgens Nietzsche kunnen voorstellen als de God van de moraal, ontmaskerd is, dan treden er opnieuw goden voor in de plaats: de wil tot macht produceert onmiddellijk weer nieuwe. De goden blijven dus onderworpen aan een andere macht waarvan zij een functie zijn: de wil tot macht. Daarin toont zich het idolatrie karakter ervan, maar ook de voleinding van de metafysiek, want buiten die macht is er niets, zelfs niet het niets (DSE, 90). Dus hebben volgens hem de goden die na God komen een reactieve staat, net zoals ook de idolen die hebben (DSE, 88). Het eigene van Nietzsche is volgens Marion niet dat hij de dood van God proclameert, maar dat hij hem denkt vanuit de wil tot macht. Op dezelfde wijze waarop men heeft kunnen stellen dat Nietzsche, omdat die de metafysiek voltooit, er op het laatste moment deel van uitmaakt, moet men volgens Marion ook naar voren brengen dat Nietzsche 'het verval van de idolen' cruciaal maakt door zelf een nieuwe stap (de laatste?) te zetten in het proces van de idolatrie (DSE, 59). Het barbaarse uiteenvallen van de idolen, waar onze nihilistische tijd volgens Marion geen genoeg van krijgt, markeert de idolatrie en niet het overleven van een natuurlijk verlangen om God te zien (DSE, 60). Immers: niet in de fysieke dood, maar in het feit dat de vraag naar God niet meer gesteld wordt, schuilt de dood van God. Bovendien: een God die eerst zijn bestaan moet (laten) bewijzen is een weinig goddelijke God, en dat bewijs is uiteindelijk een blasfemie.⁶⁹⁸ We moeten daarom de dood onder ogen zien van de niet-goddelijke God en op zoek gaan naar 'een goddelijker God', een God die bevrijd is van, en bestand is tegen de idolatrie.

⁶⁹⁷ Zie ook 3.3.2.2.

⁶⁹⁸ Naar een opmerking uit Heideggers college over Nietzsches Kantcommentaar, zie Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 55.

Marion brengt het idolatrieke denken en de idolatrie van alle conceptuele discours over God aan het licht als een karakteristiek van de metafysiek, die alles in objecten en zijnden ziet. Precies de daarvoor benodigde overstijgende zienswijze die het conceptuele denken, dat wil zeggen het in idolen denkende denken, zijn plaats wijst, vindt Marion bij Heidegger en diens ontologische differentie. Met die ontologische differentie poneert Heidegger dat het zijn zich nooit als het gedachte zijn als zodanig aantreft, maar steeds en alleen als het ongedachte van het zijnde en van de bestaansmogelijkheid ervan. Zelfs het denken van het Zijn (hoofdletter) verduistert in de vraag wat het zijn is, omdat daar eerder de staat van zijnde (*étantité*) dan het Zijn als zodanig wordt getoond. Zo transformeert 'de staat van zijnde' ook de kwestie van het Zijn in een kwestie van het hoogste zijnde, dat vanuit de voor het zijnde beslissende eis van fundament begrepen wordt. Zo verschijnt het goddelijke slechts in de niet als zodanig gedachte ontologische differentie en dus ook in de figuur van het funderend fundament: de zekerheid van het zijnde (DSE, 53). Deze kwesties komen samen in het onderzoek naar de metafysiek en het Zijn als fundament (DSE, 52).

Het denken maakt op die manier in zichzelf ruimte voor de functie van de metafysiek en daarmee voor de goddelijke interventie (onto-théo-logie). Deze opvatting van metafysiek is voor Marion het afzetpunt voor zijn eigen denken over God, en dient als springplank voor zijn visie op het denken van een goddelijker God, een God buiten de metafysiek van het zijn.⁶⁹⁹

Marion bekritiseert in zijn *Dieu sans l'être* (1982) Heideggers visie op de metafysiek op slechts één punt. Hij aanvaardt naar eigen zeggen zonder discussie Heideggers visie ten aanzien van de ontologische differentie (DSE, 52), maar hij ziet dat de zijnsopvatting die nodig is om de ontologische differentie te kunnen denken niet zonder idolatrieke trekken is, wanneer daarbinnen God gedacht wordt. Als God al niet gezien wordt als een hoogste zijnde, maar als het Zijn zelf (zoals Thomas doet in passieve zin,⁷⁰⁰ of zoals in meer actieve zin te vinden is bij Heidegger), dan is het Zijn, juist als gedacht Zijn, toch weer in enige mate een zijnde en dus een idool, omdat het anders niet gedacht kan worden. Maar met die constatering over Heideggers resultaat neemt Marion geen genoegen. Hij laat in zijn boek zien dat, om na de ontologische differentie God te denken, nog een andere benadering nodig is. Marion doorbreekt kort gezegd de vicieuze cirkel: omdat we in de metafysiek alles denken als zijnde, wat we pas kunnen inzien als we de ontologische differentie denken, blijft ons denken ook na de ontologische differentie hangen in het zijn, omdat we ook dat

699 Hier volgt Marion Levinas' 'au delà de l'Être' en diens 'autrement qu'être' (Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982, p. 111). We bevinden ons daarmee dus diametraal tegenover de gangbare christelijke filosofie die God met het zijn gelijkstelt, maar niet ver van Blondels 'dépassement'.

700 In zijn later aan *Dieu sans l'être* toegevoegde artikel over Thomas' denken over de vraag of het zijnsbegrip volstaat om er God mee te denken, laat Marion zonder Bijbelse hulp zien dat Thomas het zijn van God op een niet-onto-theo-logische wijze dacht (*Dieu sans l'être*, 2010³, pp. 279-332).

alleen als zijnde kunnen voorstellen. We blijven gevangen in de idolatrie, ook al zien we in dat de metafysiek is opgesloten in het zijn. Om toch God te kunnen denken zonder idolatrie, confronteert Marion de ontologische differentie met de Schriften en ontdekt hij een nieuwe weg. De Bijbelse werkelijkheid van de goddelijker God laat de ontologische differentie doldraaien omdat die differentie, als een wiel dat losgeraakt is van zijn as, geen vat heeft op de niet-idolatrieke Bijbelse presentie.⁷⁰¹ Die presentie duidt Marion aan met de werkelijkheid die een icoon ons toont.

Hier zien we — behalve dat een Bijbels geloofsperspectief de filosofie over een dood punt heen kan helpen — hoe Marion de metafysiek weerlegt, in die zin dat het weliswaar een onontbeerlijk, maar ook beperkt denken is, omdat God een andere werkelijkheid is dan de metafysiek kan denken. God is een werkelijkheid die zelfs voorbij de ontologische differentie gaat en deze overstijgt. Marion laat dus zien dat niet alleen de metafysiek niet volstaat, maar ook niet de kritiek daarop vanuit de ontologische differentie. Men kan dus niet stellen dat Marion het einde van de metafysiek bekrachtigt, en ook niet dat hij de kritiek op de metafysiek beëindigt om een nieuwe metafysiek in de oude glorie te herstellen, noch dat hij de metafysieke dood van God ongedaan maakt.⁷⁰² Marion brengt de metafysiek alleen maar ter sprake als afsluiting van een bepaalde benadering van God, namelijk van God als het zijn, en als de openende klarenstoot voor het project om een goddelijker God, namelijk zonder zijn, te zoeken.

We kunnen daarom concluderen dat Marions kritiek op de metafysiek alle denken betreft dat zich van de ontologische differentie van Heidegger geen rekenschap geeft, en dat is ongeveer alle filosofie vóór Heidegger; en ook dat het alle denken raakt dat niet verder gaat dan de ontologische differentie. Zo gesteld valt Heideggers werk zelf onder die laatste groep, en hoort Blondel onder de eerste. Maar, ons beperkend tot Blondel: is dat correct? Denkt Blondel de ontologische differentie niet? En als die wel de ontologische differentie denkt, hoort hij dan tot de groep van denkers die er niet voorbij kunnen geraken, en die dus gevangen blijven in het idolatrieke denken?

We zullen dat nagaan aan de hand van de twee thema's die Marion ons aanreikt: het zijn en de metafysiek.

⁷⁰¹ Bij Marion verwijst 'presentie' naar 'tegenwoordige werkelijkheid', 'aanwezigheid' en 'gave'.

⁷⁰² Deze verwachtingen die de christelijke filosofie koestert, bijvoorbeeld in het werk van Coreth (zie 1.1.2), worden soms op Marion geprojecteerd wanneer die genoemd wordt als degene die de metafysiek weer ter sprake brengt. Een dergelijke interpretatie laat zich bijvoorbeeld aanwijzen in Emmanuel Tourpe, *Donation en consentement*, 2000, p. 160, waar deze spreekt over Marions werk als 'un tournant métaphysique véritable'.

3.3.3.2 *Blondel en het zijn, de ontologische differentie en het 'néant'*

In Blondels werk zal men tevergeefs zoeken naar de term 'ontologische differentie', maar dat wil niet zeggen dat Blondel dat vraagstuk niet heeft aangepakt. Hij maakt wel degelijk onderscheid tussen de zijnden en het zijn, en hij denkt na over de zijnden, het zijn, en het 'zijn' van het hoogste Zijn, als dat al op die manier is aan te duiden, en over andere aspecten van de ontologische metafysiek. Hij wijdde er het middendeel van zijn trilogie aan, *L'Être et les êtres* (1935), en komt daarin tot een aantal inzichten die met Marion vergelijkbaar zijn.

In *L'Être et les êtres* (1935) onderscheidt Blondel in de kosmische⁷⁰³ werkelijkheid een aantal vormen van bestaan die, in een zekere gradatie, ieder een andere mate van zijn in zich bergen en als zijnden op verschillende manieren zijn: dode materie anders dan planten, planten anders dan dieren, die weer anders dan personen, personen weer anders dan gemeenschappen, en God weer anders dan de mensen en hun samenhangen. Het zijn is bij Blondel geen eigenschap van de materie, noch van de fenomenen. Iets heeft pas zijn in de mate dat het door te handelen (action) participeert in zijn eigen bestemming en zodoende plaats maakt voor, en zich bewust wordt⁷⁰⁴ van een authentieke andere aanwezigheid in ons idee van het Zijn of de zijnden, zonder dat te kunnen affirmeren (Ee, 387). Zonder dat zouden de zijnden niet zijn, noch iets kunnen uitrichten. De zijnden staan uit naar het absolute, dat als noodzakelijkheid in hun zijn aanwezig is (Ee, 135), en 'assimileren' in het zijn en in het Zijn. Daarom kunnen alle zijnden ook niet op één hoop worden gegooid. Ze verschillen onderling, maar ze kunnen ook in een onderlinge verbinding (vinculum, solidarité) hun verschillende mate van zijn accumuleren, en zo deelnemen aan (assimileren in) een hogere vorm (ascension) van het zijn (Ee, 302). Zo bevat bijvoorbeeld een werkelijk solidaire gemeenschap meer zijn dan de losse individuen op zich. Blondels zijnsbegrip impliceert dus een normativiteit.

Het zijn van de zijnden onderscheidt Blondel van het absolute Zijn, dat buiten het onvolledige zijn van de mens en van alle andere zijnden bestaat, omdat het absolute volgens Blondel per definitie buiten alles is. Het is er alleen op natuurlijke wijze in de mate dat er streving naar dat absolute zijn is, en voor zover het, hoe gering ook, gerealiseerd wordt in het menselijk handelen. Het absolute Zijn 'is' het eigenlijke, pure zijn, en het overige zijn dat de zijnden 'hebben', is van een kwalitatief minder gehalte, dat het moet stellen zonder het Zijn.⁷⁰⁵ Blondel keert, zou je kunnen zeggen, de ontologische differentie om: hij onderscheidt niet het zijn van de zijnden, zoals

⁷⁰³ Zie noot 679.

⁷⁰⁴ Blondel maant uitdrukkelijk deze bewustwording niet te verstaan als intuïtie (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 387). Dat begrip suggereert dat dat waar het een indruk van is, er al is en niet meer gerealiseerd hoeft te worden. (Zie noot 421.)

⁷⁰⁵ Over het onderscheid dat Blondel en Marion maken tussen het absolute Zijn en God: zie noot 707.

Heidegger deed en met hem Marion, maar de zijnden van het zijn. Het hoogste zijn moet absoluut en onbereikbaar zijn, niet omdat dat zo geschapen zou zijn (dan zou het een zijnde zijn en niet meer absoluut), maar omdat anders het zijn van de zijnden niet zou kunnen bestaan en ondenkbaar zou blijven. Blondel weet zeker: de zijnden bestaan evident wel, en zijn juist in hun deficiëntie denkbaar. De praktijk van het leven toont dat voortdurend. Maar van dat absolute zijn is alleen de bestaanbaarheid denkbaar, en het denken erover. Het kennen ervan is alleen mogelijk in het praktisch streven ernaar (action) en is in die zin afhankelijk van het menselijk denken. Het zijn is een gave die in het menselijk handelen moet worden gerealiseerd.

Over het zijn vat Blondel zijn gedachten nog eens samen in een formulering waarin hij, tussen aristotelische en platoonse interpretaties door laverend, zich tot het neothomisme richt:

Maar (...) om de vrees tegen te spreken dat we de zijnden in het Zijn absorberen door ze uit de bedrieglijke schuilplaats van het 'néant' te houden, is het goed om zonder verder dralen de hand te houden aan een waarheid waarop we ons sterk beroepen: ondanks de absolute en totale toereikendheid van het Zijn, onvermijdelijk begrepen en bevestigd in zijn perfectie (vgl. *La Pensée*), weerspreekt deze hele volheid, die uitsluit dat er een van haar onafhankelijk 'worden' bestaat, niet de mogelijkheid, noch de geldigheid van een genese die zich aan het realiseren is, van een worden dat heel anders opgevat moet worden dan als de beweging door een eerste materie of als de uitdrukking van een dualisme dat twee onherleidbare krachten of twee tegengestelde werkelijkheden tegen elkaar uitspeelt. Als er andere zijnden zijn dan het Zijn, kan dat alleen maar door een unieke eerste Oorzaak die, door de immense ontwikkeling van het universum, *schepselen* tot zich roept die, vanaf het voorschot (prêt initial) van het bestaan in aanmerking komen om dat bestaan te doen gelden, de gave verdienen van het zijn, omdat ze zich verenigen met het beginsel van de waarheid en van de goedheid waaruit ze voortkomen. (Ee, 355; cursiverig door Blondel)

In elke zin van dit citaat, beter: in elk woord, schuilt een discussie met voorgangers en tijdgenoten.⁷⁰⁶ Blondel geeft er in dit citaat niet alleen blijk van het zijn op te vatten als een gave die verdiend moet worden, maar ook in zekere zin het zijn anders te denken dan het Zijn en op dat punt precies een opening te vinden voor de christelijke traditie: het zijn is gegeven in het Zijn zelf, een creatie door het Zijn dat zich in het zijn, het handelen en het denken, realiseert. Elders ontvouwt Blondel hoe hij hierin (een aspect van) de triniteit ziet waarop het christendom een eigen licht werpt.

⁷⁰⁶ Hier stelt hij bijvoorbeeld dat van God wel een eerste oorzakelijkheid uitgaat, zoals Aristoteles al formuleerde en met hem Thomas, maar dat betekent niet dat God de eerste oorzaak 'is'. Hij is onmetelijk veel meer, maar wij kunnen niet verder denken dan het begin van de oorzakelijkheid (M.B., *L'Action*, Vol. 1, 1936, p. 183).

Hier is het van belang te zien dat het zijn der dingen onder bepaalde voorwaarden deel uitmaakt van dat uiteindelijke Zijn — dat in zich niet het zijn heeft, want dan zou het een zijnde zijn, maar het zijn ‘is’⁷⁰⁷ — en dat het zijn, zoals ook Marion in DSE toont, uit ‘goedheid’⁷⁰⁸ geeft.

Blondel denkt dus een eigen ontologische differentie. Niet in de vorm van een eenmalige scheiding tussen twee werelden, maar als een continuüm van voortduurende onderscheidingen die onderdeel zijn van een gezamenlijke beweging.⁷⁰⁹

We kunnen dus concluderen dat Marions stelling juist is dat de ontologische differentie zoals Heidegger die dacht, ook in het werk van Blondel niet doordacht is. Maar het is onjuist om te stellen dat het denken van Blondel dan dus een ‘onto-theo-logische’ metafysiek is die God als een zijnde denkt net als de andere zijnden, en dus ook een idolatriek denken zou zijn. Blondel denkt die differentie wel, maar op een andere wijze.⁷¹⁰ In Blondels filosofie gaat het effect dat gepaard zou moeten gaan met het ontbreken van de ontologische differentie niet op.

Vanuit dat denken van Blondel zouden er opmerkingen te maken zijn over Marions opvatting van het zijn. Zo is vanuit blondeliaans oogpunt bij Marion het zijn eenvormig en statisch gedacht. Dat bezwaar maakte Blondel in zijn tijd tegen het (neo-)thomisme. In *Être et les êtres* (1935) laat hij stap voor stap zien dat het zijn helemaal niet eenvormig is. Het criterium van de ontologische differentie, zo kunnen we nu zeggen, is vanuit Blondel gezien niet onjuist, maar eenzijdig.

De ontsnapping aan Heidegger, die Blondel al of niet bewust formuleert (God is geen zijnde zoals de zijnden) en de heel bewuste ontsnapping aan het neo-thomisme (de realiteit van het Zijn veronderstelt het menselijk handelen) is vergelijkbaar met de argumentatie die Marion opbouwt om het andere dan het zijn (het zonder zijn)

⁷⁰⁷ Opgemerkt moet worden dat Blondel het hier over het absolute heeft, maar dat hij dat niet gelijkstelt met de God van de openbaring. In de lange ontwikkeling van het filosofisch denken door de tijd kunnen we alleen per hypothese en per definiëring vermoeden dat ‘God het zijn niet heeft, maar het zijn is’. Dat de God van de openbaring de God van de filosofen is, is volgens hem een te snelle conclusie, een idolatrie, want we kunnen dat helemaal niet weten (M.B., *La Pensée*, Vol. 1, 1948⁴, pp. 332/333). In heel zijn *Dieu sans l’être* (1982) probeert ook Marion te laten zien dat ‘Zijn’ hooguit een naam van God is, waarachter hij verder wil zoeken om God als God te denken (vgl. *Dieu sans l’être*, 1982/2010³, p. 108 en idem 2010³, p. 279 v.), en dat brengt hem buiten het zijn. In een onderhoud met Janicaud verklaart hij te proberen de ‘onto-théo-logie’ weg te houden bij Thomas (wat hij ‘een late verzoening met de hedendaagse neo-thomisten’ noemt); zie Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II, 2001, p. 216.

⁷⁰⁸ Marion toont net als Blondel hoe, naast de benadering van Thomas die in het Zijn de eerste naam en de laatste instantie ziet van waaruit God te denken is, de visie van Bonaventura staat die in de ‘goedheid’ de laatste instantie ziet (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l’être*, 1982, p. 112).

⁷⁰⁹ Vgl. het ex libris van Blondel dat de tekst met een chiasme draagt: ‘Per ea quae videntur et absunt ad illa quae non videtur et sunt’ (zie noot 377).

⁷¹⁰ Tot een vergelijkbare opvatting komt ook Koen Boey in *Het katholieke denken*, 2002, p. 191. Boey wijst op Marion, die net als de mystici God zonder het zijn denkt, waarna hij enkele auteurs als exemplarisch voor deze richting behandelt, waaronder Blondel.

bloot te leggen. Vergeleken met Marion stelt Blondel het gebruik van het begrip van het eigenlijke zijn uit tot de laatste instantie. Marion gebruikt de term eerder om er zijn eigen denken tegen af te kunnen zetten, en kan die term niet meer inzetten bij het denken over God, die ondenkbaar is. Hij moet, om God te kunnen denken als ondenkbaar (DSE, 72), het zijn, zoals hij dat opvat, en het denken loskoppelen. Een duidelijk verschil in gebruik van termen, maar is de bedoeling niet dezelfde? Bij beiden leidt dat immers tot de vaststelling dat God niet in termen van zijn en zijnden moet worden omschreven, maar in termen van een andere orde. Beiden doen hetzelfde voorstel: God (en de metafysiek) niet denken in de termen van de materie (zijnden), noch van de idealiteit (zijn), maar, naar Pascal, in termen van liefde (charité).

Achter die gelijke bedoeling gaat echter een verschil schuil: Blondel toont een verbinding tussen de zijnden en het zijn, waar Marion die absoluut scheidt.

Op het eerste gezicht ontkomt Blondel niet aan de kritiek die Marion formuleert op de onto-theo-logie. Er vindt immers in Blondels denken in het oneindige een samenvloeiing plaats van het absolute zijn en de absolute causaliteit, en het Zijn krijgt er de aanschijn van een idolatriek zijnde, simpelweg omdat het absolute de mens onkenbaar ver te boven gaat en de mens daarin God niet verder kan specificeren dan zijn eigen voorstelling toelaat. Maar vervolgens blijkt dat de kritiek op de 'onto-theo-logie' alsnog de greep op Blondel verliest, omdat Blondel onmiddellijk het denken van God weer losmaakt uit deze voorstelling. God is niet wat wij kunnen denken, en als wij de eenheid van zijn en causaliteit kunnen denken — zij het in de abstractie van het onkenbare absolute — dan is dat dus niet God.⁷¹¹ Zo 'éclateert' het denken over God.

Blondel en Marion volgen hier eenzelfde gedachtegang. Zowel bij Blondel als bij Marion is het verschijnen van God te vinden in het te boven komen van het bestaande zijn, wordt het andere dan het zijnde zichtbaar in een onzichtbare presentie die kenmerken heeft van een persoon en appelleert, en bij beiden is menselijke activiteit aan de orde waarmee een gave van een allogeen goddelijk initiatief in coöperatie treedt zonder ermee samen te vallen.⁷¹²

Maar er is ook een onderscheid aanwijsbaar tussen beide denkwijzen, namelijk de status van het niet-zijn (néant). Omdat Blondel een meer inclusief karakter geeft aan het zijnsbegrip, is bij hem geen scherpe scheiding tussen het zijn en het niet-zijn te

⁷¹¹ Blondel herneemt een argument van Augustinus. Datzelfde argument legt Alquié, leermeester van Marion, met behulp van Descartes en Kant op tafel; niet als opmerking over God, maar over het zijn (vgl. diens citaat uit *Nostalgie de l'être* (1950): 'Alles wat men [van het zijn] zegt is het zijn niet', geciteerd in A. Vergez (e.a.) *Histoire des philosophes*, 1966, p. 394, en: '(...) het zijn verstaan vanuit de Wereld is niet het Zijn, bedacht en niet begrepen, dat de Wereld naar het zijn draagt', geciteerd in Jean-Luc Marion, *Alquié*, 2009, p. 41).

⁷¹² Vgl.: M.B., *L'Action*, Vol. II., 1937, p. 373 en Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, pp. 74 en 151.

trekken; anders gezegd: het niet-zijn kan niet bestaan, omdat het in zijn ontkenning het zijn al veronderstelt.⁷¹³ Een van de consequenties daarvan is dat voor Blondel het niet-zijn alleen kan bestaan als een door de mens gewilde ontkenning van het zijn.⁷¹⁴ Marion veronderstelt vanuit zijn meer exclusieve opvatting van het zijn een ‘zonder zijn’. Hij komt daar voorbeelden van tegen in de Bijbel.⁷¹⁵ Ten opzichte van dat ‘zonder zijn’ kan een mens volgens Marion verschillende houdingen aannemen. Zo kan hij zich er indifferent of verveeld tegenover opstellen. Voor Blondel bestaat die scheiding tussen zijn en ‘néant’ in een menselijke keuze van een moreel gehalte, waar die voor Marion een fenomenologisch karakter heeft. Marion toont een verschil in intentionaliteit, waar Blondel een onderscheidenheid maakt die meer is uitgesmeerd, of verdeeld (*éclaté*), over alle bestaande zijnden en in elk *dépassement* daarvan (elk zijnde bevat in diens zijn in zekere zin een iconisch moment). Blondel beschrijft een gestage, trage, bijna onzichtbare ontwikkeling in de richting van het eigenlijke Zijn, waarin een morele dimensie aan de orde is, namelijk van het normatieve dat een verantwoordelijkheid impliceert.⁷¹⁶ Diezelfde ontwikkeling is bij Marion zichtbaar in de verschijning van het andere dan het zichtbare zijn dat zich plotseling in een differentie manifesteert, de indifferentie doorbreekt en de intentionaliteit omkeert. Het brengt een onrust teweeg, een voortdurend opnieuw opspringen (*rebondir*, DSE, 29), een ‘action’ uit de idolatrie.

Al met al kunnen we bevestigen wat ook al over de idolatriekritiek kon worden vastgesteld: de ontologische kritiek van Marion heeft geen vat op het denken van Blondel, en Blondel stelt in grote lijnen met zijn ‘andere zijn’ hetzelfde als Marion met zijn ‘zonder zijn’, maar Blondel heeft daar de fenomenologie niet voor nodig en hoeft ook het zijn niet te verlaten. Integendeel: bij hem is het menselijk zijn verbonden met het Zijn. Daar mag echter niet in gelezen worden — wat wel gebeurt⁷¹⁷ — dat de

⁷¹³ Blondel schrijft het ‘néant’ een idolatriek karakter toe (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 356).

⁷¹⁴ Het is daar dat Blondel het kwaad positioneert, zie 2.3.3.

⁷¹⁵ Zie Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 128 v. waar hij Romeinen 4, 17, I Korintiërs 1, 28 en Lucas 15, 12-32 noemt.

⁷¹⁶ Zie 2.3.3 en 2.4.1.

⁷¹⁷ Een voorbeeld daarvan is ook te vinden in het onderzoek van Hankey. In het kader van zijn stelling dat er een heropleving van het neo-platonisme aan de orde is in de Franse filosofie, met name in de aandacht voor Augustinus — een tendens waar volgens hem de Radical Orthodoxy in lijkt te passen — bespreekt hij zowel Blondel als Marion (en overigens ook Milbank). Hankey concludeert met Trouillard, onzes inziens terecht, dat Blondel met zijn belangstelling voor Augustinus ‘niet een neo-platonist is zonder het zelf te weten’. Hankey beroept zich vervolgens op Marions afwijzing van Augustinus’ theologische ontologie die, volgens Hankey, ‘Blondel verleid heeft’ (Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France*, 2004, p. 177). Hankey begrijpt in die ene zin zowel Marion als Blondel als ook Augustinus verkeerd. Marion heeft (naar Zum Brunn) kritiek op de wijze waarop de beroemde uitspraak van Jahweh (Exodus 3, 14) vertaald is in het Latijn: ‘sum qui sum’ (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 110), waarbij een actief element weggevallen is en het accent eenzijdig is komen liggen op God die het zijn zelf zou zijn. Marion herneemt die discussie in het

filosoof Blondel God als het zijn leest zoals de christelijke filosofie dat doet volgens Gilsons uitspraak: 'Er is maar één God en deze God is het zijn: dat is de hoeksteen van alle christelijke filosofie, en het is niet Plato, en zelfs niet Aristoteles, maar Mozes die dat gezegd heeft',⁷¹⁸ en dat Blondel dus tot die christelijke filosofie hoort. We hebben al gezien dat hij tussen God en het zijn geen filosofische continuïteit kan aanbrengen, maar dat hij in het denken over het zijn wel aanwijzingen vermoedt, en wel zozeer, dat het omgekeerde — de stelling dat God het zijn niet is — volgens Blondel ook niet gehouden kan worden. Op dit punt bekritiseert Blondel de stelling van Marion dat God het zijn niet 'is', omdat die dan een zijnde zou worden. Blondel staat echter niet zozeer tegenover Marion, want hij formuleert geen 'onto-theo-logie', maar hij zet een stap verder, zonder God van het zijn te scheiden, noch God als een zijnde te denken. Blondel heeft een dynamische en transformatieve opvatting van het zijn, een zijn dat gaandeweg zichzelf blijft, maar een ander gehalte krijgt. Waar Marion het zijn, met Heidegger, scherp ontleedt, uitbeent en scheidt van het zijnde, verplaatst Blondel de spanning naar en in het zich ontwikkelende zijn zelf, zonder zijn eigen ontologische differentie op te geven.

In het debat over het denken over God en het zijn kunnen we dus bij Blondel een weg vinden die ons voorbij de absoluteitheid van de ontologische differentie voert.

3.3.3.3 *De metafysiek van Blondel*

Wat verstaat Blondel onder 'metafysiek', nu duidelijk is dat, zoals Marion zou zeggen, 'de ontologische differentie er anders speelt'?

Omdat Blondel een dynamische opvatting heeft van de ontologie, die volgens hem onlosmakelijk vervat is in het menselijk handelen, vertoont ook zijn visie op de metafysiek een zekere dynamiek. Verspreid over zijn trilogie komt het begrip herhaaldelijk voor, zij het nergens in een uitgebreide thematische verhandeling. Die

later aan *Dieu sans l'être* toegevoegde deel over Thomas, en legt dat nog eens uit in zijn studie over Augustinus: er blijft in diens denken een 'differentie' tussen het 'idipsum esse' van God en diens schepping, die buiten de ontologische differentie om kan gaan en die God niet inschrijft in het zijn (Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi*, 2008, p. 411). Tegen de gangbare opvatting binnen de christelijke filosofie in houdt Marion vol dat noch Thomas, noch Augustinus God met het zijn vereenzelvigde (en zo verzoent hij zijn kritiek op de onto-theo-logie met het neo-thomisme). Met Augustinus probeert Marion te voorkomen dat van het zijn een god gemaakt wordt (idem, p. 414), en van de uitspraak uit Exodus een metafysiek. Marion wijst erop dat Augustinus helemaal geen ontologie wilde bedrijven en op zoek was naar de onbeweeglijkheid van God t.o.v. de beweeglijke schepping, om God juist uit het zijn van de geschapen zijnden los te maken. Met behulp van Augustinus herstelt Marion de eenzijdige interpretatie van Thomas' denken, zoals ook Blondel doet. Ook Blondel vereenzelvigt God en het zijn uitdrukkelijk niet (M.B., *La Pensée*, 1948⁴, pp. 332/333). Hij werd zeker positief beïnvloed door Augustinus, maar dus niet op de wijze die Hankey suggereert, namelijk als zou Blondel Augustinus' vereenzelviging van God en het zijn hebben overgenomen, want dat gebeurt bij geen van beiden (zie noot 647).

⁷¹⁸ Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 1944, p. 51.

korte besprekingen maken duidelijk dat Blondel met de term metafysiek nergens een totaalconcept van al het bestaande bedoelt, of een visie die alles overkoepelt.

Blondel is een fervent tegenstander van iedere doctrine die opgebouwd is uit statische concepten die in zichzelf gesloten zijn, zeker als daarvan de werkelijkheidswaarde niet wordt onderzocht. Daardoor, zo vindt hij, raken delen van de werkelijkheid uitgesloten. De positivistische wetenschap, bijvoorbeeld, houdt vanuit zijn vaste empirische waarneming te weinig rekening met de religieuze werkelijkheid, evenals de toenmalige theologie zich afsloot van de immanentie van het menselijk handelen. Dergelijke doctrines kunnen volgens hem nooit de hele menselijke bestemming omvatten, althans niet op legitieme wijze. We moeten voorkomen, zo waarschuwt hij steeds, dat de horizon wordt opgesloten in de engte van een systematisch en fictief kader. Dat risico ziet hij zelfs in het denken van Leibniz opdoemen, een denker die hij zeer hoog heeft staan en die in de trilogie een van de meest geciteerde schrijvers is, en ook bij Plato en zo vele andere metafysici die een vergelijkbaar optimisme hielden. Het ontlokt volgens Blondel alleen een radicaal pessimisme bij anderen.⁷¹⁹

Blondel stelt daar niet een concept tegenover, maar een benadering van het christendom dat

(...) in grootheid en schoonheid alles voorbijgaat wat het meest ingebeeelde optimisme en wat het meest sombere pessimisme hebben kunnen representeren, zowel aan het meest ingenieuze als het meest desolate. (PcII, 174)

Omdat dat 'ware en christelijk denken' alles te boven zal gaan, is het metafysieke denken maar een opstap. De term metafysiek heeft bij Blondel dan ook een instrumentele en geen inhoudelijke functie. Metafysiek is voor Blondel een skelet van het denken (AcII, 307), een onophoudelijke denkactiviteit (PeII, 429), dat ons, mensen, ertoe brengt de empirische feiten te verbinden met de transcendentie (AcII, 313), zodanig dat een transitie bewerkt wordt in de hiërarchie van de zijnden.

Blondel tracht de metafysiek weer op haar plaats te zetten.⁷²⁰ Metafysiek duidt bij hem dus niet zozeer op het geheel als wel op het aanbrengen van samenhang, zodanig dat een nieuwe betekenis wordt bewerkstelligd. Het begrip heeft een met de poëzie vergelijkbare functie (PeI, 14). Ook vergelijkt Blondel de rol van de metafysicus met die van een oogarts die een patiënt toont wat er ontbreekt aan diens zien, waarvan deze zich niet bewust is omdat die zonder hulp zijn eigen zien niet kan zien (PeII, 492). Metafysiek is meer een houding die als een histologie de ondersteuning nodig heeft van een spirituele genese om tot verder reikend inzicht te kunnen komen (Ex, 303).

⁷¹⁹ Blondel noemt geen namen, maar te denken valt aan Nietzsche. Mogelijk heeft Blondel ook literatoren op het oog zoals de in zijn jongere jaren in zwang zijnde diletstantisten (Renan, Barrès, Gide).

⁷²⁰ M.B., *L'Action*, 1893, p. 290 v., en M.B., *L'Action*, Vol. II, 1937, p. 307.

Metafysiek zien als transeunte structurering betekent voor Blondel dat die niet de totaliteit kan omvatten, maar het denken kan daarmee wel in een verbinding staan. Die verbinding bestaat uit een opgaande beweging die een voorbereiding biedt en die ontvankelijk maakt voor een gave van Godswege. Daarin zouden alle pogingen een plaats kunnen vinden die in de geschiedenis van de filosofie ondernomen zijn, in hun diversiteit, onvolkomenheid en tegenstrijdigheid, zo stelt hij in zijn kleine trilogie:

Want alles wat in de voortschrijdende synthese van partiële systemen waar is, vindt plaats in de synthese die de integrale doctrine van de christelijke assimilatie mogelijk maakt.⁷²¹

In het denken van Blondel is de metafysiek een doorgangsfase, een onderdeel van een assimilatie, die gezien moet worden als een convergentie en als een eenheidsstreven waarvan het eindpunt buiten de filosofie en het menselijk bereik ligt, maar waar alles wat wordt gegeven naar terug verlangt (*desideratio*). Metafysiek is bij Blondel echter niet de convergentie zelf, maar een filosofisch hulpmiddel om de weg erheen te denken.

3.3.3.4 *Blondel voorbij Marions kritiek op de metafysiek*

Net als bij de vorige thema's (de idolatriekritiek en de zijnsopvatting) is hier de vraag of deze visie van Blondel bestand is tegen de kritiek van Marion op de metafysiek.

We hebben gezien dat metafysiek voor Blondel niet een totaalkader betekent van gestabiliseerde betekenissen waarbinnen alles, ook het niet-empirische, een betekenis heeft. Metafysiek als iets wat alles omvat, ook de religie, is filosofisch niet mogelijk, want daarvoor is ze te beperkt (vgl. Ex, 215). Betekent dit dat Blondel de kritiek die op de metafysiek mogelijk is, en zoals Marion die formuleerde, als het ware doorschuift, naar een andere 'omvatting' buiten de filosofie, die van de assimilatie in het 'ut unum sint'? Een punt waar Marion hem niet meer bereiken kan?

Als dat zo is, dan zal die omzeiling niet werken, want de reikwijdte van Marions kritiek is ruimer dan de voor het denken nog voorstelbare metafysiek. De metafysiek in het westers denken zoals Marion die bekritiseert, lijkt een soort supra-theoretische voorstelling die de inhoud van alles wat wordt gedacht als zijnde fixeert, en die ook datgene wat niet meer empirisch voorstelbaar is alsnog van een waarde als zijnde voorziet. Dat maakt die westerse metafysiek, ook als die probeert te ontsnappen aan de metafysiekkritiek, gevoelig voor de idolatriekritiek, want een metafysiek die zich er niet van bewust is dat die het zijn tot een zijnde maakt, loopt wanneer die God denkt het risico een idolatrieke reductie van God te produceren. Het gaat erom

⁷²¹ M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. II, 1946, p. 175. Met dit inzicht zet Blondel aan het eind van zijn schrijverscarrière de gedachte voort die hij aan het begin heeft verwoord in M.B., *L'Illusion idéaliste* (1898).

dat gevaar voorbij te komen. Daarover zijn Blondel en Marion het roerend eens (Ee, 333/334; DSE, 231).

Er zijn twee redenen die erop kunnen wijzen dat Blondels denken over de metafysiek van de assimilatie bestand is tegen Marions kritiek.

De eerste is dat Blondel weliswaar duidt op een uiteindelijke vereniging, en op een totaliteit die de zijnden tot het zijn roept, maar hij laat daarbij ook zien dat er meer is dan alleen zijnden, zijn en Zijn. Die vereniging is niet in het denken bepaald en niet beperkt tot het zijn. Blondel benadrukt dat die eenheid zich ver buiten het bereik van ons denken moet afspelen, in de wereld van het absolute en niet bereikbare. Die wereld is dus niet onbewust, maar ondenkbaar. Het enige verband dat we er nu mee kunnen hebben is, volgens Blondel, dat van de noodzakelijkheid. De 'union' in zijn absoluutheid moet noodzakelijk het geval zijn, anders zouden we niet kunnen denken of bestaan. Het is dus niet een afgemeten, denkbaar kader, noch een zijnde, maar juist een onmetelijke 'instantie' die er minstens ook in bestaat dat die al wat 'is' in het zijn roept en zo ordent naar de onvoorstelbare bestemming waarheen al het zijn zich middels menselijke handelingen realiseert, en die zich geeft als gave. In Blondels perspectief kunnen we er alleen naar handelen en aldus stukjes ervan in het eigenlijke perspectief van het zijn brengen: we geven de gave, bewerkt en geactualiseerd, terug.

Dat zou bij Marion de vraag kunnen blijven oproepen of de boven-metafysische werkelijkheid, buiten het bereik van het zijn, niet Blondels eigenlijke metafysiek is en of de betekenis van het begrip is gemaskeerd zonder de kritiek te weerleggen.

Hier komt tweede tegenargument aan de orde: Marion kan deze kritiek op de metafysiek van het zijn filosofisch niet gronden, tenzij hij van dezelfde ontdekking gebruikmaakt als Blondel heeft gedaan. Dat heeft tot gevolg dat Marions kritiek uiteindelijk niet sterker staat dan wat er hiermee wordt bekritiseerd. Op dit punt doen beiden namelijk de ontdekking van eenzelfde grondend inzicht.

Om het onderscheid tussen de zijnden en het zijn te kunnen denken, maakt Blondel een opmerkelijke stap, zo hebben we gezien. Hij kan het Zijn filosofisch niet denken, maar maakt gebruik van een christelijk perspectief om toch het Zijn, dat het absoluut overstijgende begin is van al het denken en zijn, en dat niet als een zijnde gedacht kan worden, toch denkbaar te maken met behulp van een elders geleend idee dat hij als hypothese inzet: het trinitair leven. Daarin vindt de gave plaats van het zijn, als allogeen initiatief van de ene (goddelijke) persoon aan de andere, zonder enige imperatief of dwang, puur uit liefde (charité). Die persoon deelt zich, geeft zich en vermenigvuldigt zich om geen andere reden dan de liefde zelf. Hoewel het Zijn in zijn logische noodzakelijkheid filosofisch onkenbaar blijft, heeft Blondel dus een suggestie van een inzicht dat het zijn wel in een laatste instantie op een bepaalde, niet filosofische manier denkbaar maakt.

Interessant is nu dat Marion in zijn heuristische onderzoek een soortgelijke ontdekking doet als hij de Drievuldigheid in liefde (*charité*) beschrijft (DSE, passim, bijvoorbeeld p. 200). Marion zal dit perspectief mogelijk onbewust bij Blondel hebben gevonden, maar het ligt voor de hand dat hij het minstens ook gevonden heeft in het spoor van Heideggers idee van het ‘Geviert’, dat, zij het in vieren, een soortgelijke gevende functie heeft (DSE, 151).⁷²²

Begeven Blondel en Marion zich dan niet op het terrein van de irrationaliteit? Ze geven immers beiden aan dat het spreken over God eigenlijk onmogelijk is. En waar spreken onmogelijk is, is het beter te zwijgen, zo citeert Marion Wittgenstein. Blondel zou Marion volkomen gelijk geven in diens overtuiging dat over God niets met zekerheid gezegd kan worden, en dat het in zekere zin beter is te zwijgen, maar zowel Blondel als Marion achten het de taak van de filosofie om dan minstens die onmogelijkheid te doordenken. Er moet dus juist ook in de filosofie over God gesproken worden, of over de onmogelijkheid om over God te spreken, al kan dat niet uitputtend. Het filosofisch onderzoek moet doorgaan, maar in het besef beperkt te zijn, en het moet die beperktheid onderzoeken. Filosofie die de religie uitsluit is geen filosofie, zo herhaalt Blondel zijn gehele leven; filosofie die geloof insluit als vooronderstelling is geen fenomenologie, zou Marion zeggen. Blondel en Marion verlaten niet de weg van het rationele denken, maar proberen die uitgebreider te denken, reikend tot over de metafysiek en het zijn, tot aan een andere manier van zijn (Blondel), of tot het zonder zijn (Marion). Beiden rekken zij als het ware het rationele denken over de grenzen van het zijn op.

Net als bij de bespreking over de ontologie treffen we hier een tussen Blondel en Marion vergelijkbare positie, zij het dat de begrippen anders worden ingevuld: Blondel hanteert een meer inclusieve betekenis van het begrip ‘zijn’, waarin Zijn, zijn en zijnde in een zekere verbinding staan, en een instrumentele invulling van het begrip ‘metafysiek’ als de dynamische structuur van het denken. Vergelijkenderwijs hanteert Marion een meer exclusief begrip van het zijn (er is nog een werkelijkheid zonder zijn) en een meer inhoudelijke invulling van het begrip metafysiek (als dat waarin bewust of onbewust het zijnde tot zijn komt).⁷²³

Beiden zijn het erover eens, en gebruiken daarvoor ook hetzelfde begrip, dat de argumentatie van dat wat de metafysiek te buiten gaat niet allereerst van een logisch gehalte is, maar in een overdaad (*surcroît*⁷²⁴) tot ons komt, als een gave die veel groter blijkt dan wij kunnen bevatten. Beiden zien dan ook de beperking van het metafysische en ontologische denken, en beiden zien ook hoe het inzicht in die beperking

⁷²² Heidegger gaat echter niet zover als Marion en Blondel, en blijft binnen de grenzen van het rationeel denkbare zijnde, en volgens Marion dus van de idolatrie.

⁷²³ Zie ook het verschil in betekenis dat zij aan het begrip ‘persoon’ geven (noot 683).

⁷²⁴ Een term die zowel Blondel als Marion frequent hanteren.

een veel grotere werkelijkheid opent — waarover overigens weinig met zekerheid kan worden gezegd. Voor beiden geldt dat die werkelijkheid weliswaar niet kan worden ingevuld, maar niet dat die daarmee ongedetermineerd zou zijn. Beiden verwijzen naar die mogelijkheid van Gods presentie, maar dan niet ingevuld met concepties, maar juist met een activiteit: ‘dépassement’ (Blondel) en ‘rebondir’ (opspringen, namelijk uit de idolatrie; Marion). Precies daarin speelt ‘foi’ een rol. Blondel en Marion vinden buiten de filosofie dezelfde aanwijzing voor de mogelijkheden voorwaarde van het zijn: de triniteit waarin de transcendentie in zichzelf rust. Op dat punt vinden Blondel en Marion elkaar, maar in de al of niet verbondenheid daarvan met het denken zelf toont zich ook hun verschil.

Marion wil uitdrukkelijk niet allereerst metafysisch over God denken en onderzoekt het denken over het verschijnen van God vanuit een gezichtspunt dat de metafysiek als kader vooraf heeft losgelaten. Blondel is veel minder uitgesproken kritisch naar de metafysiek, noemt zelfs elke mens een metafysicus (PeI, 14), maar zoekt ook, zoals hij zelf zegt, het oneindige niet als vertrekpunt, maar als een resultaat van denken.⁷²⁵ Marion neemt de kritiek van Heidegger en Nietzsche op de metafysiek serieus en werkt vanuit een strenge fenomenologie (zoals Husserl heeft verwoord) en vanuit een fenomenologische, hermeneutische ontologie (zoals Levinas ontwikkelde), om uiteindelijk uit te komen bij wat hij een heuristische⁷²⁶ manier van denken over God noemt. Blondel werkt niet zozeer aan een kritiek op de metafysiek maar geeft een praktische relativering ervan, en ook hij komt tot een gesystematiseerd zoeken met behulp van een hypothese op basis van een geloofsinzicht (heuristiek).⁷²⁷

We kunnen concluderen dat Marions metafysiekkritiek op het werk van Blondel wel een eerste aansluiting vindt, maar niet kan worden volgehouden. Of, andersom bezien: Blondels visie op de metafysiek kan de hedendaagse kritiek, zoals Marion die formuleert, niet alleen begrijpen, maar ook weerstaan, en zelfs op haar beurt onder kritiek stellen. Juist omdat er een fundamentele verwantschap tussen Blondel en Marion zichtbaar wordt, blijkt er ook een fundamenteel verschil. Met Blondels visie op de dynamiek in het zijn kunnen we, zonder de ontologische differentie ongedacht te laten, voorbij de duale eendimensionaliteit komen waar Marions fenomenologie aan moet vasthouden. Bovendien, zo hebben we aan het begin van dit hoofdstuk gezien, maakt Blondel een scherper onderscheid tussen filosofie en theologie. Blondel arrangeert het probleem van denken en geloven dus anders dan Marion. Waar Marion wel over God denkt, kan hij in het denken zelf God niet denkbaar aanwezig weten, onafhankelijk ervan of God ontkend kan worden (filosofie) of niet (theologie).

⁷²⁵ Zie bijvoorbeeld M.B., *L'Action*, 1893, p. 489.

⁷²⁶ Zie 3.3.2.5.

⁷²⁷ Zie noot 610.

De fenomenologische afstand, de reductie tot de ervarbaarheid, ook van het onervaarbare, blijft intact, evenals de absolute gescheidenheid tussen het denkend subject en God. Blondel laat de theologische affirmatie en de filosofische onmogelijkheid tot affirmatie naast elkaar staan en brengt de verschillende benaderingen samen, niet in een 'tegenover' God, maar in een transformatie naar God. Zo laat Blondel zien dat we niet gedwongen zijn God slechts filosofisch te kunnen zoeken in een god-loos denken, zoals Heidegger suggereerde.⁷²⁸

Enerzijds houdt Blondel dus het gesprek gaande met het hedendaagse fenomenologisch denken, en anderzijds met de theologie en met het christendom. Zo kunnen we met Blondel voorbij het verdict komen dat Heidegger uitsprak over de onmogelijkheid om christelijk te filosoferen⁷²⁹ en dat Marion impliciet afzwakt, maar niet kan weerleggen.

We zullen op de mogelijkheid om christelijk te filosoferen nog terugkomen. Maar eerst zullen we binnen de kaders van het huidige debat Blondels denken over het verschijnen van God in het denken zelf nog verder uitdiepen. De mogelijkheid daartoe is gebleken omdat we met de opvatting van Blondel ook in de hedendaagse filosofie over metafysiek kunnen spreken en voorbij de kritiek van Marion kunnen komen, juist ten aanzien van het verschijnen van God in het denken. Precies deze mogelijkheid die Blondels denken openhoudt ten opzicht van Marions kritiek op de idolatrie en de metafysiek, maakt het ook mogelijk om God, waarover we niets kunnen weten en die radicaal van ons mensen verschilt, toch present en nabij te weten in het denken. In het debat met Marion blijkt dat Blondel een eigen bijdrage aan het hedendaagse denken kan leveren.

3.4 Het verschil in nabijheid: Blondel, Marion en Levinas

Marion en Blondel komen erin overeen, dat zij door het denken te doordenken aanwijzingen voor een andere werkelijkheid vinden, maar die werkelijkheid blijft onkenbaar en verschijnt als een gave. Er blijkt een initiatief aan te treden dat samenwerkt met het werk van mensen, zonder ermee samen te vallen, zonder 'confusion', zoals Marion en Blondel beiden zeggen (DSE, 108; Ex, 156). Beiden duiden dat allogene initiatief aan met dezelfde term: liefde (charité).

Dat Blondel en Marion, hoewel langs heel verschillende wegen, op vergelijkbare punten uitkomen, kan niet verhullen dat er een groot verschil aanwijsbaar is, juist op het punt van het verschijnen van God in het denken. Dat verschil is scherper te krijgen door even stil te staan bij Marions leermeester Levinas, want Marion lijkt een tussenpositie te zoeken tussen Levinas en Blondel.

⁷²⁸ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, 1957, p. 71 (vertaling S. IJsseling: *Identiteit en differentie*, 2001, p. 87).

⁷²⁹ Zie noot 43.

3.4.1 *Levinas en Blondel: de onmetelijke onbereikbaarheid*

In zijn bekende tekst *Dieu et la philosophie* (1982) raakt Levinas aan het vraagstuk van het onderhavige onderzoek. In deze tekst probeert Levinas te laten zien dat er een denken over God mogelijk is dat zich onderscheidt van zowel de ontologische benadering (de God van de filosofen) als van de benadering in de geloofstaal (de God van Abraham, Jacob en Isaak). Deze beide wegen, die van de ontologie en van de doxa, leveren een verschillend godsbeeld op, en precies dat wantrouwt Levinas, die probeert te denken zonder een beeld van God, sterker nog, vanuit een beeldverbod.⁷³⁰ Levinas zoekt een derde weg en vindt die in het denken over de oneindigheid. Hij analyseert de oneindigheid niet als een negatie van de eindigheid, want die denkvorm blijft aan de zijde van de eindigheid, aan 'deze zijde' van het zelf, maar als een zelfstandige voorwaarde van gene zijde, die als 'gave door het andere' ons denken op dit punt mogelijk maakt. Het beeldloze andere is wezenlijk en volledig onderscheiden van het denken zelf. Het is geen zijn of niet-zijn, maar staat buiten het zijn. Levinas noemt dat metafysiek. Die metafysiek vereenzelvigt hij niet met God, maar Levinas ziet daarin wel een spoor van God, een spoor dat niet samenvalt met onze tijd (synchroon), maar een geheel eigen tijd kent (diachroon). Tot hier zijn enkele lijnen zichtbaar die Marion ook in zijn *Dieu sans l'être* (1982) beschrijft.

Levinas zoekt, om het kennen van dat andere te beschrijven, een taal achter de taal van de filosofie (het academische, westerse denken, dat Levinas het Griekse denken noemt), een taal waarin denken en zijn niet hetzelfde zijn. Voor Levinas is de filosofie, of beter gezegd de fenomenologie, de instantie die 'verder gaat dan de letter', die helpt om dit niet-gezegde, maar wel uitgedrukte, te concretiseren. Om dat te kunnen zien, is een bepaalde houding nodig die anders is dan ons normale oplettende bewust-zijn, en ook anders dan ons dromen, maar die van beide karaktertrekken heeft. Het is een waarnemen dat geen verbinding legt tussen 'mij' in mijn tijdelijkheid en het andere in de andere tijdelijkheid. De minste verbinding immers, bijvoorbeeld in de vorm van een beeld, of van een door inhoud gevulde gedachte, of geloofstaal, maakt onmiddellijk ontologie van die waarneming van het andere. Zo'n verbinding plaatst het andere in de door ons gekende tijd (tegenwoordigheid) en voert het andere terug naar het zijn van het zelf, en naar ons kennen en onze herinnering. Levinas laat zien dat dat andere op een bepaalde manier denkbaar is, wat niet betekent dat dat andere zijn heeft. Er is geen overeenkomstigheid tussen het zijn en het denken. Het is dit inzicht waarop Marion zijn onderzoek grondvest.

Hoewel we bij Blondel in het onderscheid tussen mens en God eenzelfde onmetelijkheid hebben gezien, een afkeer van de fixatie, een houding die anders is dan het rationele denken zonder irrationeel te zijn, stoten we hier toch op een belangrijk verschil.

⁷³⁰ Vgl. Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod*, 2001.

Blondel wijst namelijk op een verbindingsmogelijkheid (*vinculum*) die toch de beide werkelijkheden, namelijk die van God en die van mens, volledig zichzelf laat. Hij laat in zijn ontologie en metafysiek zien hoe de gehele filosofie een voorbereiding is die het denken in de positie brengt dat Gods genadegave zich kan tonen. Er vindt, zoals we hebben gezien, een transformatie plaats in het denken die andere vormen van 'zijn' toont. De verbinding is dus niet rechtstreeks en trekt God niet in het zijn, maar behoeft een transnationale situatie van de denkende mens.⁷³¹ Gaandeweg vindt er in het denken een assimilatie plaats met het goddelijke, totdat God zich te kennen geeft. De mens is daarom 'capax dei' en vervuld van een verlangen naar die gave (*desideratio*), die, als die gegeven wordt, een convergentie tussen het goddelijke en het menselijke denkbaar maakt.

Voor Levinas is assimilatie echter uitgesloten: de ander blijft altijd de ander. Voor hem kan de mens niet 'capax dei' zijn en is er geen 'desideratio'. Bij Levinas is de mens volledig aan deze zijde van het zelf, en God als de Andere volledig aan gene zijde, en een overgang tussen beide is niet denkbaar. De Ander kan zich tonen, maar blijft precies in dat verschijnen de andere, of het andere. En als zodanig brengt die het denken in beweging, maar het denken overbrugt niet het 'anders dan het zijn'.

In het denken van Blondel vindt wel een zekere overgang plaats tussen diezelfde niet-overeenkomstigheid, en tussen zijn en denken, namelijk in het menselijk handelen (*action*), maar die overgang is niet volledig en blijft deficiënt. De onmetelijke andersheid is daarmee niet veranderd, maar wel menselijk nabij gekomen. Die nabijheid kan echter niet van tevoren bewust en rationeel worden aangenomen (dan zou die een abstractie blijven), noch onbewust bestaan als in een droom (dan zou die irrationeel zijn). Deze nabijheid kan volgens Blondel alleen gaandeweg gerealiseerd worden in het handelen dat het zijn verruimt en vermeerderd — en dat is wat het denken onderzoekt. Daarin is de grondgedachte van zijn trilogie gelegen.

Nu kan duidelijk worden hoe Marion Blondel en Levinas bijeen denkt — zonder dat Marion dat overigens ooit zo noemt. Marion laat net als Levinas het andere van God buiten het zijn intact, maar ziet in de Bijbelse 'iconografie' een mogelijkheid tot een communicatie, in de vorm van een chiasme en met behulp van zijn 'concept de distance'.⁷³² Een intentie die van de andere kant komt, en die niet kan worden gevat door mijn intentie, maar die ook niet als louter omgekeerde intentie tegenover mij blijft staan; die mij de zichtbaarheid van het onzichtbare toont en waarvan de fenomenaliteit in een veelheid uiteenspat (*éclater*) in de verblinding van een overdadig licht (*phénomène saturé*). Marion brengt het andere/de Andere dan het zijn dus heel

⁷³¹ Zie 2.4.1.

⁷³² Zie 3.3.2.4 *Stap 4*.

nabij aan de menselijke ervaring, tot aan assimilatie toe, maar hij bewaart een 'levinassiaanse' afstand en besluit niet tot de 'blondeliaanse' uiteindelijke eenwording die de mens met zijn handelen realiseert.

De goddelijkheid is voor Marion beter denkbaar en plastischer dan bij Levinas het geval is, namelijk door middel van een door het christendom aangelicht denken zonder het zijn, maar het onmetelijk verschil blijft intact, de kloof stabiel. In zijn commentaar op het werk van Nietzsche, Heidegger, Husserl en Levinas, en in zijn synthese daarvan, blijft bij Marion de verhouding zichtbaar van een denkend 'ik' tegenover een God die zich tot dat denken verhoudt. Marion blijft in het cartesians paradigma.⁷³³ Blondel laat dat cartesians grondpatroon los. Bij hem is die duale cartesians structuur van het 'ik' waartegenover God verschijnt, doorbroken omdat het 'ik' en God in al hun oneindige onderscheidenheid toch verbonden zijn, in een volkomen zijn, in een assimilatie, en door het handelen van de mens steeds meer verbonden raken. Blondel tast evenmin de andersheid aan, maar ziet dat toch een zekere verbinding mogelijk is, omdat die andersheid al gegeven is met het zijn, en zich door het denken en in het handelen een eindeloze weg naar buiten zoekt, naar het moment waarop, in Levinas' woorden, gene en deze zijde samenvallen.

De andersheid van God blijft ook bij Blondel feitelijk intact, maar in de uiteindelijkheid ziet hij een convergentie, een eenheid, die de mens stap voor stap realiseert, in oneindig kleine bewegingen, telkens een gedeelte, maar de afstand blijft oneindig groot. Zo verschijnt God dus stap voor stap als onmetelijke ander en wordt hij gaandeweg reëel. Maar bij iedere stap zal, volgens Blondel, de denkende mens ervaren dat de afstand groter is dan gedacht. Hij zal God dus niet in zijn denken bereiken, tenzij God zich geeft. Dat is echter een beweging buiten het denken en de filosofie om, waarop de filosofie het denken alleen maar kan voorbereiden. De filosofie kan die verschijning niet bevestigen of beantwoorden. Dat kan alleen de levende mens die zich in zijn handelen teruggeeft aan degene die op hem toekomt.

In Blondels denken kan de mens zich op Gods aanwezigheid voorbereiden, en kan God de mens nabij komen, niet alleen in het evenement (Marion) dat zich ten aanschouwen van het 'ik' afspeelt, maar in de praktijk van het handelende bestaan zelf. Blondel actualiseert de relatie die Marion 'ziet', en waarin, volgens Levinas, het zelf en de Andere tegenover elkaar blijven staan.

De onmetelijke afstand tussen mens en God is in Blondels opvatting wel oneindig, maar niet definitief. Uiteindelijk moet er een convergentie zijn, volgens Blondel, en is het mogelijk dat God de kloof overbrugt door zijn zelfgave, maar zonder daarmee samen te vallen (geen 'confusion'). Maar dat is niet het geval bij Levinas, en ook niet

733 De voortzetting van het cartesians dualisme door Levinas en Marion wordt ook door de Radical Orthodoxy bekritiseerd en als 'manicheïsme' aangeduid (vgl. Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France*, 2004, p. 208). (Zie noot 665.)

bij Marion. Levinas houdt vast aan een gebiedende God die, tegenover het subject en diens menselijke zwakte, door het gelaat van de ander vóór alles een ethiek afdwingt. Ook Marion houdt daaraan vast, maar hij acht een verschijnen van God mogelijk, zij het dat die alleen zichtbaar is in zijn onzichtbaarheid. Bij Blondel naderen we stap voor stap (assimilatie) — al blijft God toch de onmetelijke Andere waarnaar we blijven verlangen.

3.4.2 *Blondel na Levinas en Marion: denken over en in Gods nabijheid*

Hoewel in het gesprek tussen Blondel en Marion een aantal grondposities van Blondel en Marion vergelijkbaar zijn, wordt een belangrijk verschil duidelijk tussen hen beiden wanneer we achter Marions denken Levinas weten. Het gaat daarbij niet om het al dan niet toelaten van God of theologische gegevens in de filosofie — we hebben gezien hoezeer Marion en Blondel daar op vergelijkbare wijze mee omgaan. Het verschil zit dieper: in Blondels opvatting blijkt er gaandeweg een verbinding op te treden tussen het menselijke en het goddelijke, door middel van een transformatie in het denken die door het handelen wordt bewerkstelligd, omdat een mens gaandeweg realiseert wat hem gaande houdt. Bij Marion echter is er met behulp van Bijbelse vertellingen kennis buiten het ‘normale’ kennen om, maar blijft er afstand tussen het subject, het ‘ik’, en het verschijnen van God. Diezelfde afstand is er bij Blondel ook, maar toch weet Blondel dat de handelende mens bezig is die afstand in zekere zin te overbruggen, zodanig dat hij er in zijn filosofie rekening mee kan houden. Die kloof wordt bij Marion tot het uiterste benaderd, maar blijft toch volledig intact: het onzichtbare wordt niet zichtbaar, of juist té zichtbaar. De kloof tussen hetzelfde en het andere is gefixeerd. Toch blijft Marion het proberen; telkens opnieuw springt zijn denken op uit de idolatrieke rust van het gefixeerde beeld, maar de filosofie toont hem steeds niet zozeer het tekort van zijn poging, zoals bij Blondel, maar de onmogelijkheid van de overbrugging: er verandert niets in de verhouding en elke poging begint opnieuw. In geval van een overbrugging zouden immers de gave, de gever en aan wie gegeven wordt samenvallen. Het geven en de gegevenheid zouden dan vervallen. Bij Blondel wordt de afstand wel kleiner, maar op beperkte schaal, en blijft de onderscheidenheid oneindig. Gaandeweg verandert het ‘ik’ en wordt de kloof tussen mij en de goddelijke oneindigheid kwalitatief anders (transnaturale fase), en realiseer ‘ik’ zowel de afstand als de nabijheid van Gods zelfgave.

Wat Blondel wezenlijk van Marion onderscheidt, is niet zozeer de verhouding tussen filosofie en theologie, noch de idolatriekritiek, noch de keuze of het verschijnen van God gezocht moet worden in het zijn. Al die elementen zijn ook terug te vinden in de benadering van Blondel. Het is ook niet in eerste instantie de fenomenologie die voor

het verschil zorgt, want ook in de fenomenologie zijn inzichten ontstaan die Blondel deelt (*surcroît, éclat*), maar de fenomenologie van het zien versterkt wel de keuze van het denken van God zonder het zijn zodanig, dat het zijn en het zonder zijn definitief gescheiden blijven, en dat er in het denken of het handelen geen fundamentele, inwendige ontwikkeling mogelijk is.

Diepen we dat nog wat verder uit dan zien we dat Blondel zich baseert op de concrete praktijk. Zijn denken is steeds gebaseerd op de geleefde, ervaren en waarneembare realiteit van de praktijk, terwijl Marion niet van de praktijk, maar van de bewuste (niet verveelde, niet melancholieke) waarneming, van het zien, uitgaat. Waar Marion een fundamenteel onderscheid maakt tussen het zien van een gegeven verschijnsel en dat wat dat zien te boven of te buiten gaat, weet Blondel het transcendente nabij en twijfelt hij niet over het reële bestaan van het waargenomen verschijnsel als dat de praktijk van het leven betreft. Dat is anders met de verschijnselen van het denken, want die kunnen op reïficatie berusten. Waar Marion een parallelle onderscheidenheid waarneemt, omdat wat wordt gegeven een idolatrieke reductie vraagt om te kunnen worden gedacht, ziet Blondel een relatie van steeds intenser wordende noodzakelijkheid, die steeds aan de idolatrie ontsnapt. Doordat Marion wat in Blondels gedifferentieerde zijn geïntegreerd is (*réalisme intégral*, Ee, 511) 'zonder zijn' noemt, dus in een zekere breuk denkt, is de ontologische kloof niet te overbruggen, want dat zou tegen de logica zijn. Bij Blondel is dat wel enigszins mogelijk: bij hem is het Zijn ook anders dan het menselijk zijn, en bestaat het zijn alleen volledig, dus inclusief wat 'néant' wordt genoemd, in het Zijn, maar is het niet zonder zijn. Hoewel de procedure van het kennen van God en ook de kenbaarheid van het resultaat bij Blondel en Marion in grote delen vergelijkbaar is, levert dat bij Blondel een kwalitatief andere afstand op (pas op hier te ruimtelijk te denken, zou Blondel zeggen) tussen mens en God, dan bij Marion: de manifestatie van de onmetelijke en volkomen Ander die niet (Marion) of juist wel (Blondel) een verbinding kent met het menselijk denken en handelen. We zouden wat Blondel zijn katholieke filosofie noemt, kunnen aanduiden als een niet-lege heuristiek: het vinden en realiseren van een presentie die zich gaandeweg aandient, tegenover een heuristiek die steeds herbegint, maar niet vervuld kan worden.

Zoals we in het voorgaande hebben gezien hoe Blondels benadering ons, zonder het contact te verliezen met het hedendaagse denken, voorbij de door Heidegger opgelegde wetmatigheid van de ontologische differentie kan brengen, zo komt hier de weg open te liggen om in het debat over God voorbij de door Levinas en Marion opgelegde wetmatigheid te komen van de oneindige afstand tussen mens en God.

Al met al kunnen we zeggen dat Levinas Marion helpt om zonder beelden over een aanwezige God te spreken, en dat Marion ons kan helpen om in Blondels werk de poging te blijven zien om strikt filosofisch en in het volle bewustzijn van de kritiek

op de metafysiek en de idolatrie, de verbinding (*vinculum*) tussen mens en God te blijven analyseren. Zo ontstaat een perspectief voorbij de fenomenologie, en blijkt Blondels bijdrage aan het hedendaagse debat over denken en geloven het inzicht te zijn, dat binnen dat alles, zonder de filosofie te verlaten, God niet alleen present, maar ook nabij kan zijn.

Waar Marion stopt met de vaststelling dat de gave vanuit het volkomen andere verschijnt, gaat Blondel verder en vindt hij een nabijheid van het goddelijke in het denken zelf. Zo ver gaat Marion niet met zijn voorganger mee. Het gesprek tussen Blondel en Marion helpt dus niet alleen Blondel weer bij de tijd te brengen, maar ook om resultaten van Marion onder kritiek te kunnen stellen, niet als zouden die foutief zijn, maar om juist in het erdoorheen gaan en het weer achter te laten (*dépassement*) het eigenlijke te vinden.

Anders gezegd: we hebben Marion en Levinas nodig om Blondel goed te verstaan, maar we hebben Blondel nodig om verder te komen dan Marion en Levinas. Moeten het hedendaagse denken en, meer in het bijzonder, de fenomenologie niet opnieuw in discussie met Blondel om de nabijheid van God te denken? Om achter de gebiedende Ander en de onzichtbare die alleen in intentionaliteit buiten het zijn zichtbaar is, de onzichtbare en gesluierde vriend te hervinden?

Omgekeerd opent dat een weg voor de christelijke filosofie: moet het christelijk denken niet opnieuw met de fenomenologie en het hedendaagse denken in debat om het christelijk geloof filosofisch te verantwoorden? Beide bewegingen, die van het hedendaagse denken naar het denken over Gods nabijheid en die van het christelijke naar het hedendaagse denken, zouden kunnen samenkomen in het gesprek over Blondels werk. Beide bewegingen zouden een gespreksplatform kunnen vinden in wat Blondel omschrijft als een katholiek denken, mits men hem niet te snel als begrepen beschouwt.

Tot slot zullen we proberen een eerste proeve van deze nieuwe vorm van christelijk filosoferen op basis van Blondels inzichten te formuleren.

3.5 Een nieuw christelijk filosoferen: het katholieke denken

In het voorgaande hebben we het filosofisch project van Blondel centraal gesteld, waartoe hij steeds oproept. En mede met behulp van de doorwerking van Blondel bij Marion is dat project onderzocht en op enkele thema's geactualiseerd. Daarbij bleek het werk van Blondel en dat van Marion, ondanks een onderlinge afstand van meer dan een halve eeuw, in dynamiek en structuur in grote lijnen met elkaar vergelijkbaar. Blondels denken blijkt inderdaad in gesprek te kunnen worden gebracht met de hedendaagse filosofie, eerst via het gesprek met Merleau-Ponty en daarna

via het gesprek met Marion en via hem met Levinas.⁷³⁴ Als dat alles mogelijk is, kan Blondels werk wellicht ook helpen om de christelijke filosofie, die zo aan hem vasthoudt, opnieuw bij de contemporaine filosofie aan te laten sluiten. Of, anders gezegd: we kunnen proberen nieuwe mogelijkheden te vinden voor een hedendaags christelijk filosoferen vanuit Blondels, door Marion aangescherpte, aanwijzingen. Dat terrein lijkt nog geheel braak te liggen.

Marion, zo hebben we ook gezien, verwijst naar Blondel om een nieuwe weg te wijzen voor de christelijke filosofie, al blijft hij daarin ambivalent.⁷³⁵ Beiden stellen dat in de filosofie een nieuwe, en in de woorden van Marion meer heuristische benadering van het christendom moet worden ontwikkeld. Maar achter die ogenschijnlijk gelijke aanduiding gaat een belangrijk verschil schuil. Marion beoogt een fenomenologisch-heuristische bestudering van de specifiek christelijke verschijnselen, maar Blondel wil meer: hij wil een weg van de ratio naar het geloof zoeken. Hij vindt die in een dynamisch-transformatieve metafysiek en hij vult die aan met een poging tot het vinden van een omgekeerde weg, die vanuit het geloof naar de rede zoekt.⁷³⁶ Marion sluit met zijn voorstel voor een nieuwe aanpak in de christelijke filosofie aan bij een deel van Blondels oeuvre, namelijk die tweede, omgekeerde weg, die ongefilterd vooral in de oorspronkelijke *L'Action* (1893) te vinden is, en vervolgens in de kleine trilogie. Juist in het door Marion gepasseerde gedeelte, de grote trilogie, ontvouwt Blondel zijn geheel eigen, van Marion verschillende benadering die op geen enkele theologische aanname wil rusten, die een strenge scheiding tussen filosofie en theologie handhaaft en die God nabij weet in het denken, zijn en handelen. Blondel kent dus in hoofdzaak een andere benadering dan die welke Marion ziet. Sterker nog: Blondel zou kritische vragen hebben bij Marions zienswijze. Veronderstelt de 'christelijke hermeneutiek van de immanentie' die Marion in 1993 voorstelde aan de Blondeldeskundigen immers niet toch een theologische aanname, namelijk die van het bestaan van specifieke fenomenen van het christendom?⁷³⁷ En scheidt Marion filosofie en theologie niet veel minder dan Blondel bepleit?

Als we met Marion en Levinas Blondel beter kunnen verstaan en hem weer kunnen laten aansluiten bij het hedendaagse debat, en als Blondel kan helpen om verder te komen dan Marion en Levinas in het doordenken van de katholieke filosofie, als werkelijke filosofie in de nabijheid van God, 'secundum quid' en niet 'simpliciter' (Pr, 169), dan kan wellicht rond het katholieke denken de stilte verbroken worden die rond de laatste eeuwwisseling zo pijnlijk aan het licht trad.⁷³⁸

734 Zie respectievelijk 1.2.2.2, 3.3 en 3.4.

735 Zie 3.2.2.

736 Zie 2.4.4.1.

737 Zie 3.2.2.

738 Zie 1.1.2.

We zullen nu eerst de uitkomsten van het debat tussen Marion en Blondel proberen toe te passen op het vraagstuk van de christelijke filosofie en daarna proberen enkele aspecten te beschrijven van hoe dat katholieke denken eruit kan zien.

3.5.1 *Voorbij de idolatrie: de aporie*

Alles overziend, lijkt in de expliciet christelijke filosofie het tegengestelde plaats te vinden van het ontwikkelen van een heden ten dage braak liggend terrein. De christelijke filosofie heeft weliswaar de verdienste dat ze in de filosofie steeds de aandacht voor de openbaring heeft behouden, maar Blondel wijst er al op dat ze de fout maakt een theologische waarheid tot filosofisch uitgangspunt te nemen, zich te beperken tot het onderzoeken van christelijke verschijnselen en het geloof en de theologie te verwarren. De laatste twee opmerkingen kunnen overigens in zekere mate vanuit Blondel ook tegen Marion worden ingebracht. In het begin van de xx^e eeuw heeft de christelijke filosofie, het toenmalige neo-thomisme, Blondels poging bestreden om het onderscheid tussen denken en openbaring te overwinnen, en toen ze in het tweede deel van die eeuw Blondels persoonlijke spiritualiteit ontdekt had, is ze het onderscheid gaan weerspreken, maar nu met een beroep op Blondel.⁷³⁹ Dezelfde argumenten ('te veel filosofie', 'theologie moet het kader zijn van de filosofie') als waarmee Blondel in zijn tijd door het gesloten neo-thomisme werd bestreden, worden nu door de christelijke filosofie en de Radical Orthodoxy tegen de hedendaagse filosofie van Marion ingebracht, maar nu met een beroep op Blondel. Toen en nu begreep men Blondel verkeerd. Men laat Blondels eigenlijke bedoeling links liggen. Dat betekent dat Blondel vandaag weliswaar anders wordt verstaan dan destijds, maar dat een bepaalde stem van Blondel, namelijk die van zijn filosofische onderzoeksproject, tot zwijgen is gekomen (of gebracht) en nog steeds verzwegen blijft. Tegenwoordig wordt een deels vergelijkbare stem, maar nu uit het werk van Marion, ook niet gehoord door de christelijke filosofie.

Dat gedurende heel de voorgaande eeuw de christelijke filosofie dus niet tot een goed inzicht in Blondels filosofie is gekomen, houdt verband met het feit dat ze zich heeft teruggetrokken in een vesting van vooraf ingenomen stellingen. Blondel wordt op deze manier in plaats van een criticus van de metafysiek tot een verdediger tegen die kritiek gemaakt. Hij wordt in een filosofische niche getrokken die de verbindingslijn met moderne kritiek loslaat en de andere filosofie alleen gemanipuleerd toelaat.

Het is wenselijk dat de christelijke filosofie, juist ten behoeve van het denken van de openbaring, afscheid neemt van de bekende Blondel en een nieuwe — de eigenlijke filosoof — toelaat. De nieuwe, maar onzorgvuldige belangstelling voor Blondel in de Engelstalige literatuur doet echter het ergste vrezen. Ook daar zien we dat een

⁷³⁹ Zie 2.1.3, 2.4.5.3 en 3.2.3.

verkeerd begrepen Blondel een goed begrip van de hedendaagse filosofie, zoals van Marion, blokkeert.⁷⁴⁰

De christelijke filosofie bevindt zich dus in een vicieuze cirkel: door Blondel verkeerd te lezen begrijpt ze Marion en de hedendaagse filosofie niet, en door het ontbreken van een begrip voor de hedendaagse filosofie begrijpt ze ook niet de correctie die de hedendaagse filosofie bij monde van Marion aanreikt om Blondel beter te verstaan. Hele dimensies in het werk van Blondel en in dat van Marion ontgaan haar, en met de aanwijsbare tekortkomingen loopt ze zichzelf voor de voeten. Zo gaat de kans verloren om het christelijk filosoferen voort te zetten in gesprek met het hedendaagse denken.

De sleutel om die vicieuze cirkel te doorbreken kan gevonden worden in de herinterpretatie van Blondel. In het opnieuw bestuderen van zijn filosofie kunnen het hedendaagse denken en de christelijke filosofie elkaar opnieuw ontmoeten en met elkaar in gesprek raken.

Maar de christelijke filosofie toont continuïteit in haar bezwaren tegen het hedendaagse denken: hoewel Blondel en Marion tot een alternatief voor de christelijke filosofie komen, blijkt het denken dat zichzelf betitelt als ‘christelijke filosofie’ die voorstellen niet over te nemen, destijds niet en nu ook niet. We hebben gezien dat de christelijke filosofie niet Blondels filosofisch project, maar wel zijn in filosofie geformuleerde persoonlijke spiritualiteit overneemt.⁷⁴¹ En van Marion verstaat de christelijke filosofie weliswaar de kritiek op het huidige denken en de oproep om in de filosofie de metafysiek op een nieuwe manier (Marion bedoelde: zonder het zijn) te denken en te openen voor de openbaring, maar men laat niet alleen na zijn strenge fenomenologische analyse en kritiek op de metafysiek te verwerken, maar ook zijn nieuwe visie op het zijnsbegrip bij Thomas.⁷⁴² De christelijke filosofie blijkt ten aanzien van beide auteurs te ongeduldig. Ze ziet niet de nieuwe weg die beiden

⁷⁴⁰ Dat zou kunnen verklaren waarom de christelijke filosofen die Blondel bespreken, Marion alleen maar noemen: zij kunnen hem niet bespreken omdat de dialoog met het eigentijdse denken is stilgevallen (zie deel I).

⁷⁴¹ We hebben dat gezien bij onder meer Bouillard, Tilliette, Favraux, Tourpe en Virgoulay. Daarbij wordt men geholpen door het moderne Blondelonderzoek dat steeds meer persoonlijke gegevens van Blondel blootlegt (zie 2.1.3).

⁷⁴² Een voorbeeld komen we tegen in Paul Favraux, *Blondel et la métaphysique*, 2002, pp. 141-155. Favraux, die zegt zich aan te sluiten bij Tourpe, Léonard en Bruaire, ziet metafysiek als een wetenschap van het ‘au-delà’ en poogt Blondels visie in te passen in (een bepaalde opvatting van) het denken van Thomas, waarin alle denken in een omvattend rationeel kader wordt gevat en waarin dat kader wordt gelijkgesteld met de christelijke openbaring. Blondel daarin onderbrengen lukt maar zeer gedeeltelijk, en alleen wanneer men hem niet uit laat spreken. De Blondel die Favraux beschrijft, voldoet precies aan de manier van denken die Heidegger en Marion voor ogen hebben wanneer zij de westerse metafysiek bekritisieren als een denken dat alles opsluit in het zijn. Behalve dat Blondel tekort wordt gedaan, is het bovendien ook de vraag of Thomas wel bedoelde wat in deze interpretatie van zijn denken wordt betoogd. Blondel in zijn latere uitspraken en Marion in zijn bijlage in de nieuwe editie van *Dieu sans l'être* (1982/2010) zien andere perspectieven (zie noten 707 en 717).

aanduiden, laat staan de mogelijkheid die Blondel biedt om de weg die Marion voorstelt nog aan te vullen.

Dat ongeduld wordt ingegeven door een bepaalde opvatting over het geloof die in het denken als aanname en als eindpunt wordt gehanteerd, en waar men snel naartoe rede-neert. Ook dat wees Blondel in zijn tijd al aan. Al doende filtert de christelijke filosofie uit het oeuvre van de filosofen niet de vragen naar haar eigen aannames, maar datgene wat die aannames bevestigt en wat haar eigen ideeën weerspiegelt, en ze gaat voorbij aan de vragen die vanuit haar actuele omgeving over die aannames gesteld worden. Uiteindelijk wordt de christelijke filosofie door haar eigen vooringenomenheid te zeer belemmerd om nog in discussie te raken met het hedendaagse denken en stolt zij in haar bewegingen. Met behulp van de woorden van Blondel en Marion kunnen we stellen dat de expliciet christelijke filosofie niet verder reikt dan haar eigen vooringenomenheid en dus idolatriek is. Ze houdt vast aan haar eigen visie op ‘credo’ en daarmee zet ze nog maar een eerste stap in het denken, zoals Marion zegt, en stopt ze te snel, zoals Blondel zegt.⁷⁴³ Dat kan alleen resulteren in statische metafysiek en ‘onto-theo-logie’.

De expliciet christelijke filosofie blijft in een gesloten denken hangen en gaat zodoende voorbij aan de diepere openbaring van het dogma, aan de heuristische realisatie van het transcendente en aan de mogelijkheden van de rede. Blondels poging om de filosofie niet een gesloten ideologische filosofie te laten zijn, maar een open, redelijk denken dat Gods zelfgave voorbereidt, wordt wel bijgetreden door Marion — hoewel die andere bewoordingen bezigt en ook een beperkte visie op Blondel hanteert — maar niet door de christelijke filosofie. Omdat Marion op een enigszins vergelijkbaar beperkte wijze Blondels werk leest en interpreteert, maar toch tot geheel andere conclusies komt, kunnen we stellen dat het probleem van het misverstaan van Blondel door de christelijke filosofie op meer teruggaat dan alleen een selectief lezen.

Hier speelt niet alleen idolatrieke interpretatie, maar ook een wensdenken in de vorm van een intuïtie. De intuïtie van de christelijke filosofie is haar geloof om God nabij te weten, als degene die de wereld geschapen heeft, wiens bovennatuurlijkheid oorzakelijk causaal verbonden is met onze natuur, en die het Zijn bij uitstek is. Blondels filosofisch project, dat steeds zeer afwijzend tegenover de term ‘intuïtie’ staat,⁷⁴⁴ zoekt die verbinding op een nieuwe wijze: die verbinding ‘is’ er niet zomaar, maar veronderstelt het handelen en het denken van mensen. Blondel begint aan een andere kant dan die van de intuïtie van het transcendente, namelijk die van de immanentie, en probeert zo een weg te vinden naar de God van de openbaring. Hij ontdekt daarbij enerzijds fouten — dat wil zeggen, overhaaste vaststellingen — en anderzijds nieuwe inzichten in de goddelijke presentie.

⁷⁴³ Zie 2.2.3.2.

⁷⁴⁴ Zie noot 421.

De christelijke filosofie denkt dat ze niet buiten de allesbepalende openbaring kan treden van God, die aan alles voorafgaat en alles bemiddelt, die dus ook voorafgaat aan de filosofie. Daarmee is de rol van de filosofie eigenlijk al uitgespeeld. Theologisch en spiritueel is die aanname goed mogelijk, maar in een streng doorgevoerde filosofie is dat uitgesloten. Deze aanname dwingt de christelijke filosofie onmiddellijk op de weg van de hermeneutiek: de interpretatie van de werkelijkheid vanuit een overtuiging en een van tevoren vastgestelde waarheid.

Blondel laat zien dat een dergelijke vooringenomenheid kan worden losgelaten zonder dat het christelijk dogma zijn betekenis verliest, zonder dat de filosoof een tijdelijk of methodisch atheïsme moet aannemen als hij filosofeert, en ook zonder het geloof te beperken tot het private leven van de filosoof. Hij formuleert een wijze van filosoferen die op zich kan staan en waarbij het christelijk geloven aanwezig kan zijn zonder ten nadele van de filosofische autonomie te interveniëren, maar die toch met die filosofie in verbinding staat. Niet alleen blijkt zo'n houding in de filosofie mogelijk, zij laat ook, juist in het open filosoferen, het dogma zijn openbarende werking uitoefenen.

Blondel ontwikkelt een alternatief voor het denken van een verhouding tussen theologie en filosofie die in de christelijke filosofie steeds uitloopt op een onderschikking van de filosofie, en die haar in de moderne filosofie onhanteerbaar maakt. Zijn alternatief laat beide disciplines in hun waarde en brengt beide met elkaar in verbinding, zonder de methodische fout te maken van een vooringenomenheid. Blondel brengt niet alleen de theologie, maar ook het christelijk geloof in een verbinding met de filosofie: het katholiek dogma is in zijn traditionele formulering een richtpunt voor de zelfstandige en open filosofie 'die zichzelf maakt' (VR 117).

De idolatrieke blokkade van de christelijke filosofie die haar op het hermeneutische pad dwingt en dat van de heuristiek afsluit, kan echter niet alleen aan de christelijke filosofie zelf verweten worden. Behalve dat er vanuit de hedendaagse filosofie weinig ruimte wordt gemaakt, ligt een deel van de verklaring misschien ook bij Blondel en Marion zelf: zij lossen namelijk niets op. Zij openen nieuwe wegen, maar hun geloven en de theologie blijven in een dynamische verhouding tot de filosofie staan. Definitieve stellingnamen passen niet. De christelijke filosofie heeft echter voor zichzelf de verhouding tussen geloven en denken, tussen theologie en filosofie, al wel opgelost, namelijk in vaste geloofsaannames die men gebruikt om de filosofie te interpreteren.⁷⁴⁵

745 We hebben in het voorgaande kunnen zien dat de christelijke filosofie die uitgaat van een theologische aanname (door Piet Leenhouders in *Christelijke filosofie*, 1984, pp. 22/23 aangeduid als theologische christelijke filosofie) het denken van Blondel op zijn kop zet door zijn persoonlijke gelovige existentie in zijn filosofie binnen te brengen als argument en als doel. Deze filosofie conceptualiseert het gelovige 'zien' van de goddelijkheid en stelt zichzelf vervolgens op dat verheven standpunt. Een voorbeeld is te vinden in de benadering van Paul Favreau (zie het slot van diens *Une Philosophie du médiateur*, 1986, p. 394): '(...) de metafysiek van Blondel levert misschien

Maar dat is precies wat Blondel filosofisch niet doet — en Marion treedt hem daarin bij. Blondel voert in de filosofische argumentatie geen geloofspunten binnen, zoals we hebben gezien. Hij gebruikt zijn geloof als richtingwijzer voor een weg die de filosofie zelf te gaan heeft, en niet als aanvulling voor een tekortschietende filosofische interpretatie, en ook niet als een vooraf vastliggend interpretatieschema, of reeds vastgelegd resultaat. Blondel houdt de beide orden uiteen en betreft ze op elkaar in een ontwikkeling naar een andere orde, maar dat proces komt nooit tot een definitieve slotsom, het kan door de mens niet bemeesterd worden, het moet steeds doorgaan.

Er resteert voor Blondel, maar ook voor Marion, filosofisch een grens waarachter zij zich filosofisch niet meer kunnen begeven, een onmetelijke onbegaanbaarheid (ἀπείριστος), een door mensen nooit ervaren situatie, waarover zij onwetend zijn (ἀπερία), een eindeloos perspectief (ἄπειρος) dat alleen in verwijzing bestaat. Dat wat onbekend is (ἄπειρος), is onbegaanbaar (ἄπορος). Er is geen verdere weg meer: een aporie.

Blondel en Marion komen voor een aporie te staan en erkennen die. Blondel probeert niet het denken er rond te sluiten, maar dat juist open te houden. Marion doet dat eveneens, al legt hij daarbij de nadruk niet, zoals Blondel doet, op het streven van de deficiënte mens, maar op de andersheid van God. Marion houdt halt ten overstaan van de volkomen onbepaalbaarheid en onafgrensbaarheid van God, want zelfs het zijn is er niet op van toepassing. Ook Blondel duidt op die onafgrensbaarheid, maar benadert die van de andere kant: het is niet de onafgrensbaarheid waarop niets van toepassing is, maar die waarin alles vervat is (vgl. AcI, 334). Beiden houden het perspectief open, maar Blondel ontleent er de impuls aan om het denken langs andere wegen voort te zetten en ook het staan voor de aporie verder te doordenken. Uiteindelijk, zou Blondel kunnen zeggen, stopt ook Marion te snel.

Het zou de hedendaagse lezing van Blondel zeer ten goede komen als kon worden toegegeven dat Blondel een filosofisch project heeft, en dat dat project in een aporie uitmondt. Vervolgens zou de christelijke filosofie kunnen zien hoe Blondel dan toch een nieuwe stap voorstelt. Maar ze kan dit moment van aporie niet toestaan, omdat zij zich altijd in de volledige zinvolheid weet van het geloofslicht. De christelijke filosofie kent het probleem van de betekenisloosheid niet.⁷⁴⁶ Het antwoord is er al vóór de vraag. Filosofie die bij het denken over God op onbegaanbaarheid stoot, kan zij alleen aanvaarden als het nog niet begrijpen van de openbaring, en dus zal zij die filosofie als onvolledig afwijzen⁷⁴⁷ en hooguit filteren op elementen die het door haar

de beste garantie voor deze aspiratie [om zich te 'diviniseren'], door te tonen dat het mogelijk en noodzakelijk is om ons op bepaalde wijze te situeren op het goddelijk gezichtspunt (...). Ze ziet niet in dat ze daarmee de filosofie, evenals Blondels bedoeling, al verlaten heeft.

⁷⁴⁶ Nader onderzoek zou de blik van de christelijke filosofie kunnen onderzoeken aan de hand van de beschrijving die Marion geeft van de ijdelheid en de melancholie (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 188 v.).

⁷⁴⁷ Vgl. bijv. Jacques Maritain (*De la Philosophie chrétienne*, 1933, p. 25), die zich aansluit bij

al aanvaarde betekenisgeheel kan bevestigen of aanvullen.

Net zomin als de idolatrieke blik staat de christelijk filosofische intuïtie de aporie toe. Daardoor blokkeren ze beide de mogelijkheid van Gods verschijnen in het denken, oftewel de komst van de vreemde gast. Zijn plaats is immers al bezet, en wel door iets wat eerder de menselijke beperktheid demonstreert dan dat het het oneindige oproept.

Maar hoe ziet een christelijk filosoferen eruit als dat rekening houdt met Blondels filosofisch project, een heuristisch christelijk filosoferen dat de hermeneutische en idolatrieke christelijke filosofie achter zich kan laten en dat Blondel aanduidt als katholieke filosofie?⁷⁴⁸

3.5.2 'Attente' en aporie als mogelijkheid van verschijnen van God

We hebben in het voorgaande gezien dat het Blondel juist om de aporieën te doen is, want daar begint het eigenlijke onderzoek. Voor Blondel is een aporie in eerste instantie het ontbreken van een weg,⁷⁴⁹ het punt waar geen licht meer is maar we wel over alle middelen beschikken. Het is een kruispunt waar vele wegen samenkomen, maar waar we toch niet meer verder kunnen. Het is het moment waar we voor het mysterie staan.⁷⁵⁰

Dit moment betekent niet dat er geen activiteit mogelijk is. Zo kunnen we onder meer verschillende aporieën bij elkaar brengen en met elkaar confronteren. Ook kunnen we alle wegen die gegaan zijn, controleren en proberen dwaalsporen aan te duiden. Zo kunnen we zoeken naar een inzicht dat wellicht toch een straalje licht doorlaat, naar een standpunt dat net boven de ondoorgrondelijkheden uitstijgt en de aporieën ordent.⁷⁵¹ Dat alles betekent niet dat de aporie verdwijnt, maar wel dat die toegankelijk wordt voor nieuw inzicht dat uit de reflectie zelf voortkomt. En precies daarin is Blondels 'méthode d'implication' gelegen (AcI, 158).

neo-thomistische critici van Blondel (de dominicanen Gardeil en Garrigou-Lagrange, zie idem, p. 19). Overigens schreef hij dat voordat Blondel zijn trilogie publiceerde.

⁷⁴⁸ Blondel en Marion opvatten als vernieuwers van de christelijke filosofie is niet zonder risico, en kan ook verwarrend zijn, omdat beiden daar de bekende vormen van hebben afgewezen. Bovendien wil geen van beiden christelijk filosoof heten. Zij stellen beiden dat de werkelijke christelijke filosofie mogelijk is, maar nog geschreven moet worden. Met dat christelijke filosoferen is dan niet een afgeronde filosofie bedoeld, maar een doorgaand filosoferen. Een filosoferen dat in verbinding staat met het hedendaagse denken, dat dat denken zijn autonome plaats geeft en vandaar het christendom doordenkt; een filosoferen dat nog moet beginnen en dat ook steeds opnieuw een nieuw begin moet maken. Dit kunnen we aanduiden met 'katholieke filosofie'.

⁷⁴⁹ Blondel verstaat de term aporie zoals Aristoteles (*La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I, 1944, 15 n.).

⁷⁵⁰ Een mysterie is voor Blondel een waarheid die de rede vanuit haar eigen kracht niet kan begrijpen (M.B., *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I, 1944, p. 231).

⁷⁵¹ Het gaat hier dus niet om het kiertje (fissure) dat Merleau-Ponty aanwees en waar sommige filosofen naar op zoek zijn om daar doorheen de eigen visie naar binnen te loodsen (zie noot 259).

Voor Blondel begint het eigenlijke filosofisch onderzoek, zijn katholieke denken, daar waar het voor de gebruikelijke Blondelinterpretatie en voor de christelijke filosofie ophoudt. Deze interpretaties zijn gebaseerd op de verwachting dat Blondel de oplossing van de openbaring aanneemt en dat het doel bereikt is wanneer de filosofie diezelfde vaststellingen kan doen. Maar Blondel zoekt een andere weg.⁷⁵² Hij wijst de openbaringsformulering niet af, maar ziet die als een richtpunt dat nog eindeloze veranderingen toestaat, en niet als (eindpunt van de) filosofie. Voor Blondel gaat het niet om het geopenbaard zijn, maar om het openbaringsproces zelf. Hij laat het mysterie intact en kan niet accepteren dat onderzoek een einde vindt (ἀνάγκη μὴ στήναι). De dominante lezing van de christelijke filosofie waardeert het dat Blondel de doxa ter sprake brengt, maar ziet dat niet als voorbereiding en gaat daarom niet verder. Daardoor lijkt de doxa de conclusie te zijn. Die benadering doet noch Blondel noch de filosofie recht, en wellicht ook niet de doxa, die op die manier van haar openbarend karakter worden ontdaan.

Blondel stopt niet, omdat hij ervan overtuigd is dat het uiteindelijke inzicht, dat van Gods genade uit gegeven wordt, zich alleen in het gaan zelf kan aandienen; niet als rationeel idee dat ineens alles voor het verstand doorzichtig maakt — hoewel hij dat niet als mogelijkheid uitsluit — maar als een voortgaande pulsering die gaandeweg de waarheid realiseert en onthult. God is voor Blondel niet een te bereiken idee, maar een zich ontsluitende aanwezigheid. Het geloofswoord heft voor hem de aporie niet op. Je kunt niet aan de aporie voorbij,⁷⁵³ maar het geloofswoord duidt een richting van zoeken aan, om toch verder te gaan waar nog geen weg is.

Voor Blondel is een aporie dus niet het zwarte gat waarin alle inspanningen verdwijnen, en evenmin is de aporie het onzinnig makende einde van de rationaliteit. Wanneer een aporie eenmaal geconstateerd is, blijft er nog veel werk voor de rede te doen. Daarom heeft Blondel een houding ontwikkeld om zich rationeel te verhouden tot de aporie.

Die houding is zelf een activiteit⁷⁵⁴ die hij ‘attente’ noemt. Herhaaldelijk, zo hebben we in het voorafgaande gezien, doet Blondel een oproep om, wanneer we niet verder kunnen, een actieve houding van verwachting aan te nemen, van ‘attente’,⁷⁵⁵ en daar valt Marion hem in bij.⁷⁵⁶

752 Blondel schrijft dat de rationele en de theologische affirmaties onvergelijkbaar blijven, zelfs al lijken ze woordelijk bijna identiek (M.B., *L'Être et les êtres*, 1935, p. 454).

753 De aanduiding van Virgoulay in zijn eerder behandelde artikel *Enigmes et mystères*, 2000, p. 69: ‘de aporie voorbij komen’, is daarom wat ongelukkig.

754 Zie 2.2.3.2.

755 Blondel verwijst vele malen naar dit begrip, vooral aan het begin (*La Pensée*, 1934) en aan het eind (*L'Action*, 1937) van zijn trilogie en in zijn allerlaatste boek (*Exigences philosophiques du christianisme*, 1950).

756 Zie Jean-Luc Marion *Dieu sans l'être*, 1982, p. 126. Marion duidt er de situatie mee aan waarin

Blondel beseft, wanneer hij de ‘attente’ betracht, dat hij in het aanschijn van de aporie ondanks alles toch de gave van het er-zijn behoudt (vgl. Ee, 499). Ook heeft hij het besef van een onzichtbare presentie, die ons zover heeft laten komen en die van onze situatie en ons bestaan de voorbereiding maakt op de gave van het bestaan zelf. Achter die gave vermoedt de filosoof Blondel de God van de openbaring, maar de vaststelling daarvan ligt buiten de filosofie. Blondel blijft deze situatie filosofisch onderzoeken in het vertrouwen dat diegene die op ons wacht, met ons meetrekt en al gaande gekend kan worden.⁷⁵⁷

Blondel ontdekt dat, omdat hij zich afvraagt waar de aanzet en de motivatie tot die ‘attente’ vandaan komen. Hij zet dus na de erkenning van die aporie zijn onderzoek op filosofische wijze voort, door zijn staan vóór de aporie zelf filosofisch te bestuderen en er een buitenfilosofisch licht op te laten vallen, en die verlichting ook weer filosofisch te analyseren. Hij geeft de filosofische code dus niet op en bouwt er geen aannames in van buitenaf — ‘pas de extrinsécisme’ — en blijft zijn onderwerp trouw: alle motivaties te kennen van een ‘action’.

De aporie ontnemt Blondel dus niet de kracht om het uithouden van de aporie tot een activiteit, een handeling, te maken. En: handelingen leiden voor Blondel steeds tot verandering, hoe klein ook; tot denken, en dus tot een transformatie, ook al beschikken we nog niet over de volledige kennis die voor een inzicht nodig is. De filosofische aporie blijft staan, maar is geen ‘op de plaats rust’. Er is toch een zekere voortgang mogelijk ten opzichte van de aporie, maar dan zonder fysiek waarneembare voortgang ten opzichte van de filosofische aporie zelf.

Daarbij weet Blondel dat het oplossend inzicht, zo dat komt, niet alleen de vrucht is van het werken, maar een gave die iemand kan overkomen als die is voorbereid.⁷⁵⁸ De ‘attente’ is dus een houding waarin het filosofisch denken en het religieus, buitenfilosofisch besef samenkomen; ook hier zonder in elkaar op te gaan.

Het gaat dus niet om de ‘attente’ waarmee koeien in de regen staan te wachten. Blondels ‘attente’ is het bewust en actief uithouden van de aporie. Het komt er daarom op aan niet te snel conclusies te trekken wanneer men voor de aporie staat. Conclusies schakelen de aporie uit, beëindigen het denken en blokkeren daarmee het verschijnen van God.

de ontologische differentie niet meer werkt, en het zijnde niet meer naar het Zijn verwijst, maar naar een andere instantie met betrekking waartoe zich een andere differentie losmaakt, die essentiëler is dan de ontologische differentie. Een dergelijke verwachtingsvolle houding treft hij ook aan bij Nietzsche (idem, p. 59) en Heidegger (idem, p. 60).

⁷⁵⁷ Vgl. M.B., *L’Action*, 1893, p. xii: ‘(...) men moet in elk geval lopen om te weten waaraan men zich te houden heeft.’

⁷⁵⁸ ‘Nadat we alles hebben gedaan, alsof we niets van God verwachten, moeten we toch nog alles van God verwachten alsof we niets zelf hebben gedaan’ (M.B., *L’Action*, 1893, p. 385).

Het is precies deze zoekende houding, die systematisch te werk blijft gaan tegen de achtergrond van een vertrouwenwekkend, nog niet volledig begrepen weten dat gaandeweg betekenis vindt, die Marion heuristisch noemt.

De 'attente' van Blondel komt niet overeen met Nietzsches afwachten tot de machtswil nieuwe goden schept, noch met Heideggers (vaak verkeerd begrepen) wachten op 'alleen nog een God die ons kan redden'.⁷⁵⁹ Afgezien van het feit dat Heideggers denken niet consistent op het spoor zit dat deze uitspraak suggereert,⁷⁶⁰ is in de betekenis die deze woorden in de traditie inmiddels hebben gekregen geen verwoording van Blondels standpunt te vinden. De mens is in het denken van Heidegger overgeleverd aan zijn radicale eindigheid, waarin het godsbeeld en de 'Gelassenheit' voor Blondel een veel te extrinsiek karakter zouden hebben: het initiatief (als het er al is) is eenzijdig aan gene zijde gelegen en niets wijst erop dat een advent aanstaande is. Het is een verpletterend wachten waarin de aporie opgelost lijkt, omdat God er niet verschijnt, maar verdwijnt.

Ook is er een verschil tussen Blondels 'attente' en Levinas' 'waken' (tussen aandacht en dromen). Zoals we hebben gezien is er voor Blondel een transformatief aspect in de 'attente'. In de tekst van Levinas is er echter een onveranderlijk wachten aan deze zijde op het diachroon doorbreken van een initiatief van gene zijde. Daar is tussen mij als mens en God een fundamentele afstand aan de orde, die niet zonder consequenties blijft voor mijn ethisch handelen; maar dat handelen verandert de afstand niet. We hebben gezien hoe Marion aansluit bij Levinas, en zich verwijderend van Heidegger tot Blondel keert maar er toch van blijft verschillen, en eenzelfde afstand als Levinas beschrijft. Daarin blijft een expliciet handelen van het subject nodig, namelijk in de vorm van 'zien' van het onzichtbare. Maar ook bij Marion verandert de afstand niet door het menselijk handelen. Terwijl in Blondels 'attente' de onmetelijkheid van het goddelijke even groot is als bij Levinas, is er naar Blondels opvatting tevens een onbeschrijfelijke nabijheid.

Ook komt Blondels visie niet overeen met de (metafysiek van) de christelijke filosofie waarvan Merleau-Ponty zich had afgewend, zoals we hebben gezien. In die christelijke filosofie is de 'attente' maar betrekkelijk: de aanwezigheid van God is vooraf aangenomen, waarbij het menselijk initiatief in het niet verdwijnt. Het neo-thomisme en de christelijke filosofie lossen de filosofische aporie niet op maar ontkennen die, namelijk in de (gelovige) aanname vooraf van de transcendente bovennatuurlijkheid die de eigenlijke werkelijkheid wordt geacht en die opgetekend is in een vaststaand

759 Zie het in 1976 in *Der Spiegel* verschenen interview dat Augstein, Wolff en Wiegand in 1966 met Heidegger hadden en dat later is uitgegeven als: Martin Heidegger, *Alleen nog een God kan ons redden*, 2002, p. 53.

760 De Visscher twijfelt er sterk aan of deze uitspraak van Heidegger wel theologisch verstaan moet worden. Volgens hem gaat het om een door het interview uitvergrote Heideggeriaanse wanhoopskreet (zie Jacques De Visscher, *Inleiding*, 2002, p. 21 v.).

kennen. De natuur is dan in onderscheiden gelijkheid (analogie) daarmee verbonden als deel van een andersoortig geheel (participatie) waarvan ze afhankelijk is. De aporie niet toelaten betekent echter ook Blondel niet begrijpen.

Deze van Blondel verschillende benaderingen, of ze nu aspecten van zijn visie bestrijden of bijvallen, brengen iets boven tafel, profileren iets bij Blondel wat zonder die commentaren (en misverstanden) veel moeilijker zichtbaar zou zijn. Wat deze benaderingen vanuit Blondel gezien tonen, is dat uitgaan van vastgelegde begrippen en aannames leidt tot te snel stoppen met het denken en het afwachten. Blondel zoekt met behulp van vergelijkbare termen een beweging die onophoudelijk is. Het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het immanente en het transcendente worden door Blondel onderscheiden, net als door vele andere schrijvers, maar bij Blondel staan het natuurlijke en het bovennatuurlijke niet tegenover elkaar, maar maken ze deel uit van elkaar: de een realiseert de ander, en de ander richt de een. Bovendien stopt Blondel niet. Geen enkele vaststelling geeft de definitieve rust, want de filosofie kan daar maar een gedeelte van kennen, ze zal er steeds nieuwe vragen bij stellen en ze zal voortdurend in beweging blijven. Precies in die beweging kan het uiteindelijke inzicht duidelijk worden. De aporie blijft en maakt deel uit van een onmetelijk veel grotere beweging, die onkenbaar is, maar er noodzakelijk moet zijn en waarmee een transformatieve verbinding bestaat, een vinculum, dat hetzelfde anders doet zijn, en het andere op andere wijze hetzelfde.

De genoemde posities die anders zijn dan die van Blondel komen daarin met elkaar overeen dat ze een tegenstelling fixeren waarbij een van beide zijden (de natuur voor het neo-thomisme, gene zijde voor Levinas, maar ook het niet-zijn van Marion) het kennen vastlegt in zijn beperking. Er is daar een soort kennis die de aporie óf teniet-doet óf fixeert. Blondel erkent de beperking en de deficiëntie en laat de filosofische aporie intact, maar hij ziet, ingebed in de niet aflatende 'attente', de openheid van het kennen — bij Marion is dat ook aanwijsbaar — en hij ziet het kennen ook, in onderscheid met Marion, steeds verder toenemen, al blijft het oneindig ver bij de uiteindelijkheid vandaan. Blondel ziet samenwerking van personen (menselijke en goddelijke) in eenzelfde totaalbeweging waar het denken alsmaar voortgaand een deel van bloot kan leggen. Alle initiatieven en alle personen spelen een noodzakelijke rol daarin. Het is een dynamiek die in zijn oneindigheid richting geeft aan de filosofie. De verschijning van God in het denken is dan niet zozeer een afgerond feit, noch een pertinente onmogelijkheid, maar een voortgaande gave, een evenement dat zich, uitgestrekt over alle generaties van handelende mensen, in zijn voltrekking present stelt en zich gaandeweg constitueert.

Geloven en denken kunnen alleen in die beweging op elkaar betrokken worden, maar dat kan maar gedeeltelijk gedacht worden. De fixatie in een vaste formule, in een voorstelling, of juist in een afgedwongen beeldverbod, dreigt óf de beweging óf

het kennen te blokkeren, en daarmee vroegtijdig de opgave aan de mens te beëindigen. Het komt er dus op aan de aporie uit te houden en ondertussen in het denken iets van God te realiseren. Dat noemt Blondel niet ‘christelijke filosofie’, maar ‘katholiek denken’.

Tegen de gangbare opvattingen in houdt Blondel vast aan de filosofische aporie. Maar hij houdt ook vast aan zowel de gelovige impuls (die aan de filosofie slechts een perspectief biedt), als aan de filosofische impuls (die steeds op een onmogelijkheid stuit), die allebei pogen de aporie te doorbreken. Dat alles resulteert bij Blondel in een transformatie van de handelende mens die een andere mogelijkheid doet ontstaan, een conversie, en het is precies daar, op dat punt van de conversie, dat Marion hem deels langs zij komt. Marion toont in onder meer de iconische manier van God zien iets anders dan het gewone idolatrieke zien, namelijk iets wat uit zichzelf een betekenis afdwingt. En hoewel zijn visie ten opzichte van die van Blondel beperkter is — in de verhouding tussen God en mens kan wel een conversie van begrippen optreden, maar doet zich geen transformatie voor in de onderlinge afstand — maakt Marion voor Blondel kwartier in de xxi^e-eeuwse verwoording van die kwestie. Met Marions hulp kunnen we Blondel vandaag opnieuw begrijpen, en kunnen we met Blondels inzichten een weg vinden voorbij de vragen over de verhouding tussen geloven en denken, en over de fenomenologie.

3.5.3 *Katholiek denken als disponibiliteit voor de openbaring*

Volgens Blondel vinden uiteindelijk het denken, het denkend subject en de wereld zichzelf pas in de grote samenhang en de opgaande beweging. Ze vinden zich pas door via God te gaan.⁷⁶¹ Die weg probeert hij op filosofisch verantwoorde wijze te onderzoeken. We hebben gezien dat hij aan het eind van zijn carrière dat inzicht heel nadrukkelijk en methodisch gaat toepassen, wanneer hij, na de grote trilogie, zijn filosofisch onderzoek op een andere wijze voortzet. Had hij in de grote trilogie geprobeerd vanuit de ratio het geloof te denken, in zijn aanvullende laatste boeken, zijn kleine trilogie, probeert hij, omgekeerd, vanuit het geloof de ratio te benaderen. Hij weet heel goed dat hij een stap zet die hij in de jaren daarvoor nooit zou hebben gewaagd, maar hij zet door en hij laat de filosofische opgave daarbij niet los, noch de filosofische werkwijze.⁷⁶² Zo legt hij uiteen wat in de oorspronkelijke *L'Action* (1893) nog dooreen geformuleerd was, maar in beide gevallen stoot hij op een ondenkbaarheid, op een aporie.

Terwijl hij die deels buitenfilosofische route onderzoekt, zich daarbij bewust van de filosofische vereisten (*exigences*), worden hem onder meer de schriftteksten

⁷⁶¹ Een verwijzing naar Augustinus (geciteerd in M.B., *La Pensée*, Vol I, 1948⁴, p. 151).

⁷⁶² Zie 2.4.4.1.

duidelijk waarin Christus wordt aangewezen als degene die hemel en aarde bijeen brengt. Christus is de bemiddelaar (le Mediateur). Maar Blondel voert, anders dan in zijn brieven, in zijn systematische filosofie Christus niet op als het eindpunt, of als de oplossing van de aporie, maar als de instantie die doet zoeken en perspectief opent, die ons uit de zelfgenoegzaamheid verdrijft (vgl. Ex, 23) en die de aporie doet uithouden. Filosofisch is Christus niet het antwoord, maar degene die ons de vraag doet stellen, en wel de vraag naar hemzelf, degene die zo de motor wordt om het denken gaande te houden. In ons geloof kan die vraag tot een antwoord komen, kan via Christus de invulling gevonden worden en kan Christus blijken die invulling te zijn die de vraag beantwoordt, maar dat is van een andere orde dan de filosofie.

Blondel kan die weg gaan omdat hij persoonlijk een vurige, christelijke devotie onderhoudt,⁷⁶³ die erin bestaat zich opgenomen te weten in een Christuservaring die allesvervullend is, maar, het zij nogmaals gezegd, hij maakt dat niet tot een filosofisch concept. Sterker nog, daar heeft hij groot bezwaar tegen.⁷⁶⁴ Voor Blondel dient het geloof filosofisch gezien onderscheiden te blijven van de filosofie en ook van de theologie.⁷⁶⁵ Het geloof vormt voor hem niet een concept aan de binnenkant, maar een perspectief aan de buitenkant van de zelfstandige, autonome en wetenschappelijke filosofiebeoefening, en dat spel van deze twee orden, wetenschap en geloof, resulteert in een actieve afwachting, in een verheffing, en in een 'denken' van een andere, 'derde', orde: die van de liefde. Uiteindelijk wekt dat het besef van een genadegave. Blondels katholieke denken probeert die gelovige houding en de gevolgen ervan filosofisch te begrijpen.

Gaandeweg ziet Blondel in de allerlaatste werken (de kleine trilogie) van zijn tetralogie een samenhang ontstaan die overeenkomt met de samenhang die hij vermoedde toen hij zich nog binnen zijn strenge filosofisch project van de grote trilogie bewoog. Maar hij kan die verbinding filosofisch niet bewijzen; hij kan geen filosofische continuïteit formuleren tussen de in de immanentie gefundeerde transcendentie enerzijds en de christelijke openbaring anderzijds. Dat mysterie blijft onbevattelijk, en tegelijk toont het zich reëel aanwezig in het perspectief en in de voortgang van de handeling, ook van de handeling van het denken, waarvan het van meet af aan deel uitmaakt en waarin het zijn realisering vindt.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Zie 2.1.3.1.

⁷⁶⁴ Zie 2.4.5.1.

⁷⁶⁵ M.B., *Lettre sur les exigences*, 1956, p. 74 (OC, Vol. II, 1997, p. 156).

⁷⁶⁶ Men zou kunnen stellen dat Blondel dus ook een buitenfilosofische aanname doet, namelijk die van het bestaan van een totaalverband van alles wat is, en van de aanwezigheid van God in alles. Op die manier zou Blondel dus datgene concluderen wat hij reeds verondersteld heeft. Blondel heeft dat bezwaar onder ogen gezien, maar acht het niet van toepassing omdat de aanwezigheid niet aan het denken voorafgaat, maar door het denken mede in het bestaan wordt geroepen, en het bewijs daarvan is het denken zelf (zie 2.3 en 3.3.2).

De filosofie kan deze theologische inzichten bestuderen, zoals zij ook de richting-aanduiding vanuit het christendom kan bestuderen, maar de filosofie kan niet uit zichzelf Christus of het christendom als filosofisch begrip affirmeren. Filosofisch blijft er een concept, en daarmee kan Blondel wel de christelijke fenomenen met een strenge filosofische methode bestuderen, maar de resultaten daarvan kan hij niet rechtstreeks koppelen aan wat hij via de zuiver filosofische weg had gevonden. Daarom zal Blondel ook langs deze omgekeerde weg bij de eerder gevonden filosofische aporie uitkomen, en bij de daarbij behorende ‘attente’, maar nu vanuit een andere kant. Aldus bouwt Blondel twee benaderingen op: één van het actieve, zuivere denken en een andere vanuit het zuivere, openbarende dogma. Het denken enerzijds, en het juist beleven van het dogma anderzijds, sluiten de waarheid niet in maar bieden als twee oriëntatiepunten gericht uitzicht op een nog oneindig diffuse horizon. Zo legt Blondel dus twee dimensies van het katholieke denken bloot: de ene vanuit de rede naar het geloof, die God niet kan affirmeren maar die zijn genadegave wel kan voorbereiden, en de andere die naar de rede zoekt in de christelijke fenomenen. Marion gaat de eerste weg ook, en tot de tweede daagt hij de christelijke filosofie uit. Beide wegen bieden perspectief, maar kunnen niet voorbij de aporie.

Filosofie is voor Blondel echter meer dan alleen in een ‘attente’ de aanblik verdragen van een aporie.

De ‘attente’ is een religieus moment. Dat afwachten van transcendentie is iets waaraan niemand zich kan onttrekken, en waarvoor niemand, ook de ongelovige niet, zich kan afsluiten, omdat het altijd al in ieder van ons aan de gang is (ACII, 338). Het is het nederige bewustzijn van het tekortschieten ten overstaan van Gods aanwezigheid (ACII, 359).

Blondel heeft weet van een buitenfilosofisch licht (foyer⁷⁶⁷), van een geopenbaard perspectief voor de filosofie. Hij vermoedt een ander zijn, een ‘zonder zijn’ zou Marion zeggen. Dat maakt dat de poging om met het denken het verschijnen van God te begrijpen voor een filosoof niet hopeloos is, terwijl dat gelovige mysterie een filosofische aporie blijft. Op deze manier past Blondel — evenals Marion — ook op zichzelf de methode toe die we eerder beschreven hebben; namelijk het inzicht dat de filosofie wanneer die niet meer verder kan gaan, van een (niet-filosofisch) geloofsperspectief een suggestie kan ontvangen, zodat ze in beweging kan blijven.

Dat perspectief ontstaat niet door een uit de lucht vallend goddelijk ingrijpen, maar door een gelovig aanvaarde doxa (gene zijde) die een theologisch inzicht (deze zijde) schraagt en door het denken en handelen betekenis krijgt. Bij Blondel gaat dat

⁷⁶⁷ Marion spreekt van een duister licht van de ijdelheid dat reeds getuigt van een andere zon, een ander vuur, dat aangestoken wordt buiten de wereld en dat de totaliteit kan verlichten (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 175). Ook Merleau-Ponty had de mogelijkheid van bestaan buiten de filosofie onderschreven (zie 1.2.2.2 *Het nieuwe denken*).

gelooven vooraf aan de theologie. Het geloof zelf bevat meer dan waar de theologie weet van kan hebben, omdat theologie als wetenschappelijk kennen ook begrensd is door het menselijk denken. Vandaar dat Blondel verwoordingen van geloofsinzichten volgens het dogma letterlijk neemt, ‘meer dan letterlijk’, want ze hebben een openbarend karakter.⁷⁶⁸ Deze geloofsuitspraken staan buiten de orde van de strenge filosofie, maar gaandeweg integreren wij, zo zegt Blondel, die beide orden in een andere orde, doordat geloof voor de rede een perspectief is, en de handelende rede voor het geloof een voorwaarde naar de realisering. In het handelen komen rede en geloof dus samen.

Op die manier betreft Blondel heel het bestaan, heel het zijn (vgl. PCII, 33) en heel ‘het christelijk feit’⁷⁶⁹ op elkaar, niet als stabiele vastlegging van de waarheid, noch als subjectieve existentie naast een objectieve essentie, maar als dynamische disponibiliteit voor de openbaring.⁷⁷⁰ De filosofie, als integrale beweging van het denken, dient steeds open te zijn en mee te denken met wat zich aandient, maar daarin ook steeds het gehele verband te zoeken. En waar dat niet mogelijk is, dient ze af te wachten, open te blijven, in plaats van eigenmachtig idolatrieke conclusies te trekken. Binnen die openheid kan de betekenis van een openbaringsgegeven zich voordoen. De openbaring wordt dan openbarend.⁷⁷¹

Blondels visie lost het eeuwenoude probleem van een evenwichtige samenhang tussen geloven en denken niet op. En ook het vraagstuk van de christelijke filosofie is niet beëindigd. Weliswaar zijn dwaalwegen blootgelegd en afgesloten, de kwestie zelf is allesbehalve beëindigd. Het is ook Blondels bedoeling niet om dat voor eens en voor altijd te doen, want hij weet dat dat simpelweg niet mogelijk is. De wijze waarop het geloven en het denken op elkaar inwerken, is iets wat het leven zelf betreft en dat zal blijven bewegen zolang er leven is. Wel heeft Blondel een richting gewezen in dat voor ons mensen eindeloze proces. Die richting wijst op een voortdurende en veelvormige beweging naar een oneindig ver weg gelegen bestemming die niettemin stap voor stap kan worden ontdekt en gerealiseerd. Vanuit het weet hebben van dat perspectief in het proces op weg naar de bestemming, zal altijd naar de verbindingen gezocht moeten worden tussen dat wat ogenschijnlijk aan elkaar tegengesteld is en tussen wat is en wat nog niet is. Daarbij blijkt die bestemming al vanaf het begin met ons mee te gaan. Het katholiek dogma kent die bestemming en die aanwezigheid, maar het is

⁷⁶⁸ Zie 2.4.5.2. ‘Dogma’s zijn geen verklaringen, dan is het heresie, maar paradoxen die ons verder moeten brengen’, zei ook Marion in een persoonlijk onderhoud met de auteur (11-10-2011).

⁷⁶⁹ D.w.z. heel het dogma, de leefregel en het magisterium (M.B., *La Philosophie et l’esprit chrétien*, Vol. I, 1944, p. 214).

⁷⁷⁰ De uitdrukking is ontleend aan Gilbert die hem aanwendt in zijn commentaar op een (recent) boek van Marion (i.c. *Certitudes négatives*, 2010) in Paul Gilbert, *L’Excès et la certitude*, 2011, p. 456: ‘[Marion] invite ainsi à nous rendre disponibles à la Révélation.’

⁷⁷¹ M.B. *L’Action*, 1893, p. 391.

een kennis van een andere orde, die de richting helpt bepalen, maar niet in plaats kan komen van het filosofisch denkproces zelf. Zo is er voor heel de mensheid, ook voor het gelovige deel ervan, nog een gigantische weg te gaan.

Hoewel Blondel de kwestie niet oplost, maar er wel een verhouding toe vindt en het probleem in een richting stuwt, zijn er toch belangrijke leerpunten in zijn werk te vinden, en die punten zouden in het huidige denken over de samenhang tussen geloven en denken ter discussie kunnen worden gesteld. Dat betreft niet het dogma; dat staat volgens Blondel op zich, al verschijnt het in de geschiedenis op verschillende wijzen. Het betreft onze manier van denken over het dogma. Blondel leert ons niet alleen dat dogma meer dan letterlijk te nemen, maar ook om het niet tot een gesloten denken te maken. Daartoe is het nodig de aporie en het mysterie uit te houden en niet te snel te denken dat we het begrijpen, of opgelucht te denken dat er we er al zijn. We zullen er in de ons toegemeten tijd nooit zijn. Maar daarin staan we niet alleen: van meet af aan, zo leert Blondel ons, is er Gods nabije presentie, die we kunnen aanwijzen. Maar we kunnen die filosofisch niet affirmeren. De filosofie reikt niet verder dan het stellen van de aanwezigheid die er moet zijn, omdat we anders niet kunnen denken. In zijn filosofie wendt Blondel het gelovig denken af van de idolatrieke metafysiek (onto-theo-logie) en van het idee dat geloven een subjectieve hermeneutiek en een ervaring van de wereld is. Ook verbindt hij het denken over geloven rechtstreeks met een heuristische praktijk van het leven en van de sociale verbinding van de ene mens met de andere, waarin het denken concreet wordt.

Blondels werk kan dus, wanneer het wordt bevrijd van de kluisters van een te beperkte lezing, in gesprek worden gebracht met het hedendaagse denken over geloven en denken, en daaraan een actuele bijdrage leveren. In die bijdrage van Blondel zou het christelijk filosoferen, juist in samenspraak met het hedendaagse denken, zich kunnen vernieuwen tot een hedendaags katholiek denken. Het is al met al even grote onzin te stellen dat Blondels werk uit de tijd is (wat de algemene aanname is), als te beweren dat zijn denken het probleem heeft opgelost (wat de christelijke filosofie stelt).

Het filosofisch project van Blondel komt voor een aporie te staan, maar eindigt daar niet.

Wat overblijft is de aporie uit te houden. Dat vereist een bepaalde houding: de 'attente', het verwachtingsvolle uitzien naar het verschijnen van God, het zichzelf actief voorbereiden en niet zelfgenoegzaam afsluiten. De 'attente' voorkomt dat de filosofie in het platte vlak terugvalt en bereidt Gods verschijnen voor. Op die manier disponibel zijn voor de openbaring is een filosofische houding, maar we moeten ervoor waken daar te snel conclusies uit te trekken en daarmee de openbaring te verhinderen.

Het komt er dus op aan actief beschikbaar te zijn voor de openbaring, attentief en voorbereid te zijn op de mogelijkheid dat God verschijnt, want wat een drama zou het zijn als de onverwachte vreemdeling, de stille en onzichtbare vriend, de gesluierde gast aan de deur klopt, en er blijkt niemand thuis om open te doen!

BIBLIOGRAFIE VAN GECITEERDE WERKEN

Onder I worden die werken van Blondel genoemd waarnaar wordt verwezen in de voorgaande tekst.⁷⁷² Waar mogelijk wordt gebruikgemaakt van de oorspronkelijke uitgaven waaraan indien mogelijk een verwijzing naar een meer recente en beter toegankelijke versie is toegevoegd. Soms (wanneer het een veel aangehaald werk betreft) gaat een verkorte titel vooraf. Wanneer een werk van Blondel reeds in de *Œuvres complètes* verschenen is, wordt dat bij de verwijzing opgenomen (met de afkorting OC gevolgd door de aanduiding van het volume en het paginanummer).⁷⁷³

Onder II staan de overige werken genoemd waarnaar verwezen wordt. Omdat veel secundaire literatuur in bundels gepubliceerd is, worden daaruit genoemde artikelen vermeld onder de auteursnaam met een summiere aanduiding van de betreffende bundel. In deel III van deze bibliografie volgt de volledige aanduiding van die bundels.

I De geciteerde werken van Blondel (ontstaansvolgorde)

(*L'Action* 1893) *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, Parijs 1973 (oorspronkelijk: Alcan, Parijs, 1893; de gebruikte uitgave uit 1973 is een identieke herdruk van de heruitgave uit 1950; in 1993 (PUF Quadrige) verscheen een herdruk waarin de errata zijn verwekt; die laatste versie is ook opgenomen in OC, Vol. I, 1995, p. 15 v.).

(*De vinculo*) *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, in OC, Vol. I, 1995, p. 538 v. (oorspronkelijk: Alcan, Parijs, 1893; licht gecorrigeerde versie van de tekst in Claude Troisfontaines, *Le Lien substantiel*, 1972; zie aldaar).

Johannès Wehrlé *Une soutenance de thèse*, in OC, Vol. I, 1995, p. 695 v. (oorspronkelijk 1907; verschenen onder de naam van Wehrlé, maar Blondel zou in grote mate de tekst zelf hebben geschreven).

⁷⁷² Voor een zo volledig mogelijke bibliografie van Blondel zie René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I: *Œuvres de Maurice Blondel (1880-1973)*, 1975. Zie ook noot 105.

⁷⁷³ In 1995 zijn Claude Troisfontaines en Jean Leclercq begonnen met de kritische heruitgave van de volledige (systematische) werken van Blondel: *Maurice Blondel, Œuvres complètes*, PUF, Parijs, 1995-1997. Tot heden zijn twee delen verschenen. Daarin worden chronologisch de geschriften tot medio 1913 verzameld: Vol. I, 1893: *les deux thèses* (1995), en: Vol. II, 1888-1913: *la philosophie de l'action et la crise moderniste* (1997).

Étienne Halévy, *Compte rendu de la soutenance de la thèse latine*, in OC, Vol. I, 1995, p. 749 v. (geschreven in 1893, maar niet uitgegeven en pas later opgenomen in Claude Troisfontaines, *Le Lien substantiel...*, 1972; zie aldaar).

(*Lettre sur les exigences*) *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 3 v. (oorspronkelijk 1896; ook in OC, Vol. II, 1997, p. 101 v.).

Le Christianisme de Descartes, in OC, Vol. II, 1997, p. 177 v. (oorspronkelijk 1896; ook in *Dialogue avec des philosophes*, Paris, Aubier, Paris, 1966, p. 41 v.).

L'illusion idéaliste, in *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 97 v. (oorspronkelijk 1898; ook in OC, Vol. II, 1997, p. 197 v.).

Principe élémentaire d'une logique de la vie morale, in *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 123 v. (oorspronkelijk Parijs, Colin, 1903; ook in OC, Vol. II, 1997, p. 367 v.).

(*Histoire et dogme*) *Histoire et dogme: les lacunes philosophique de l'exégèse moderne*, in *Les Premiers écrits de Maurice Blondel*, PUF, 1956, p. 149 v. (oorspronkelijk 1904; ook in OC, Vol. II, 1997, p. 390 v.).

Léon Ollé-Laprune: *l'achèvement et l'avenir de son œuvre*, Bloud & Gay, Parijs, 1923.

Bijdragen aan lemmata in A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1976¹¹ (oorspronkelijk: Alcan, 1926²), (voor het overzicht van Blondels bijdragen zie René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I, 1975, table I, p. 228 v.).

Frédéric Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Spes, Parijs, 1928 (deze neerslag van een interview is door Blondel zelf uitgewerkt tot de omvang van een boek; ook, zonder Blondels brief, met andere paginering: Aubier, 1966).

Une énigme historique: Le 'Vinculo Substantiali' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur, Beauchesne, Parijs, 1930.

Y a-t-il une philosophie chrétienne?, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXVIII (1931) nr. 4, pp. 599-606 (bron: internet).

(Pr) *Le Problème de la philosophie catholique*, Bloud & Gay, Parijs, 1932⁸.

(PcI) *La Pensée*, Vol. I: *la genèse de la pensée et les paliers de son ascension*, PUF, Parijs, 1948⁴ (oorspronkelijk: Alcan, 1934; in de versie van 1948 zijn vooral noten toegevoegd, de paginummering is verschillend).

(PcII) *La Pensée*, Vol. II: *la responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, Alcan, Parijs, 1934.

- (Ee) *L'Être et les êtres: essai d'ontologie concrète et intégrale*, Alcan, Parijs, 1935.
- (AcI) *L'Action*, Vol. I: *le problème des causes secondes et le pur agir*, Alcan, Parijs, 1936.
- (AcII) *L'Action*, Vol. II: *l'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Alcan, Parijs, 1937.
- Lutte pour la civilisation et philosophe de la paix*, Flammarion, Parijs, 1939.
- (PeI) *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. I: *autonomie essentielle et connexion indéclinable*, PUF, Parijs, 1944.
- (PeII) *La Philosophie et l'esprit chrétien*, Vol. II: *conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, PUF, Parijs, 1946.

Postuum

- (Ex) *Exigences philosophiques du christianisme*, PUF, Parijs, 1950.
- Attente du concile*, Cerf, Parijs, 1964.
- Carnets intimes: 1883-1894*, Cerf, Parijs, 1961 (later volledig identiek herdrukt, aangevuld met een tweede deel en samen opnieuw uitgegeven als: *Carnets intimes*, Vol. I: 1883-1894, Vol. II: 1894-1949, Cerf, Parijs, 1966).
- Blondel et Teilhard de Chardin: correspondance commentée par Henri de Lubac*, Beauchesne, Parijs, 1965 (bron: Jeanne-Marie Coutagne, *Le Verbe et le lieu*, 2003, zie aldaar).
- Dialogues avec les philosophes*, Aubier, 1966.
- Blondel — Wehrle: correspondance (extraits) annotation par Henri de Lubac s.j.*, Aubier, Paris, 1969 (inleiding door Jean Guittou).
- H. Bremond — M. Blondel: correspondance, établie, présentée, et annotée par André Blanchet*, Aubier, Parijs, 1971 (bron: Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux: une 'école française'?*, 2007, zie aldaar).

Pseudoniem

- Testis, *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme*, Lessius, Brussel, 2000 (oorspronkelijk 1910).

II Overige geciteerde werken (alfabetisch op auteur)

- Simone D'Agostino, *Privation positive*, in M. Leclerc (éd.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003, pp. 212-225.
- Simone D'Agostino, *Une philosophie de l'action: l'autre' métaphysique de Félix Ravaisson*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 61-78.

Paul Archambault, *Vers un réalisme intégral: l'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Bloud & Gay, Parijs, 1928.

Pierre-Laurent Assoun, *Inleiding*, in P.-L. Assoun (red.), *Hedendaagse Franse filosofen*, 1987, pp. 1-30.

Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, Tjeenk Willink, Haarlem, 1929.

Isaak Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Felix Meiner, Leipzig, 1928. In het Frans (met de voorletter J.): J. Benrubi, *Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (2 dl.), Alcan, Paris, 1933.

Oliva Blanchette, *Maurice Blondel: a Philosophical Life*, Eerdmans, Michigan/Cambridge, 2010.

Bert Blans, *Pascal over macht, wetenschap en geloof*, in R. te Velde (red.), *Pascal als religieus denker*, 2011, pp. 67-88.

Koen Boey, *Maurice Blondel: een christelijk metafysicus, een filosofie van de handeling*, in H. Berghs (red.), *Denk-wijzen* 8, 1993, pp. 13-39.

Koen Boey, *Blondel in het licht van Ignatius geestelijke oefeningen*, in *Bijdragen*, Peeters, Leuven, 55 (1994), pp. 399-411.

Koen Boey, *Blondel en de Ignatiaanse spiritualiteit*, in L. Braeckmans (e.a., red.), *Onder de koepel van het Pantheon*, 1994, pp. 212-224.

Koen Boey, *God die het denken binnenvalt*, in L. Braeckmans (e.a., ed.), *Op het ritme van de oneindigheid*, 2000, pp. 213-224.

Koen Boey, *Blondels metafysica van de wil*, in *Bijdragen*, Peeters, Leuven, 62 (2001), nr. 3, pp. 317-338.

Koen Boey, *Het katholieke denken*, in E. Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie*, 2002, pp. 177-213.

Stijn Van den Bossche, *God verschijnt toch in de immanentie: de fenomenologische neerlegging van de theologie in Jean-Luc Marions 'Étant donné'*, in R. Welten (red.), *God en het denken*, 2000, pp. 128-153.

Stijn Van den Bossche, *Mogelijkerwijze komt God ons redden: Jean-Luc Marion als de filosofische wraakengel van de theologie*, in D. Loose (e.a., red.), *De god van de filosofen*, 2005, pp. 162-184.

Henri Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Seuil, Parijs, 1961.

Henri Bouillard, *Logique de la foi: esquisses, dialogues avec la pensée protestante, approches philosophiques*, Aubier, Parijs, 1964.

Henri Bouillard, *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, in C. Troisfontaines (éd.), *Journées d'inauguration*, 1973, pp. 41-48.

- Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Alcan, Parijs, 1926-1932 (diverse herdrukken en aanvullingen).
- G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2002² (oorspronkelijk 2000).
- Maurice Clavel, *Ce que je crois*, Grasset, Parijs, 1975.
- Pierre de Cointet, *Maurice Blondel: un réalisme spirituel*, Parole et silence, Saint-Maur, 2000.
- Pierre de Cointet, *Introduction: Maurice Blondel philosophe*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 11-19.
- Emerich Coreth, *Einleitung in das Gesamtwerk*, in E. Coreth (u.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. I, 1987, pp. 23-28.
- Emerich Coreth, *Rückblick und Ausblick*, in E. Coreth (u.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. III, 1990, pp. 877-893.
- Emerich Coreth, *Introduction générale*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 23-43.
- Marie-Jeanne Coutagne, *Le Verbe et le lieu: la correspondance Blondel -Teilhard (1919-1920)*, in M. Leclerc (éd.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003, pp. 110-124.
- Jean-François Courtine, *Introduction: Phenomenology and Hermeneutics of Religion*, in J-F. Courtine (e.a.), *Phenomenology and the 'Theological Turn'*, 2000, pp. 121-126.
- Claude Dagens, *Réponse au discours de M. Jean-Luc Marion*, in *La Croix*, 21 jan. 2010.
- Simon Decloux, *Philosophie chrétienne: hier et aujourd'hui*, in P. Druet (préf.), *Pour une philosophie chrétienne: philosophie et théologie*, 1983, pp. 17-40.
- Wim Dekkers, *Merleau-Ponty: fenomenologie van het lichaam*, in C. Aydin (red.), *De vele gezichten van de fenomenologie*, 2007, pp. 118-135.
- Henry Duméry, *La Philosophie de L'Action: essai sur l'intellectualisme blondélien*, Aubier, Parijs, 1948.
- Henry Duméry, *La Philosophie catholique en France*, in M. Farber (dir.), *L'Activité philosophique*, Vol. II, 1950, pp. 233-264.
- Henry Duméry, *Blondel et la religion: essai critique sur la 'lettre' de 1896*, PUF, Parijs, 1954.
- Henry Duméry, *Raison en religion dans la philosophie de l'action*, Seuil, Parijs, 1963.
- Jean-Noël Dumont, *Blondel et Pascal*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 49-59.

Jean École, *La Métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 1959.

Adam C. English, *The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the intersection of theology and philosophy*, Routledge, Londen/New York, 2007.

Paul Favraux s.j., *L'Unité de l'œuvre blondélienne*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 118 (1986), Band CVIII, pp. 356-373.

Paul Favraux s.j., *Une Philosophie du médiateur: Maurice Blondel*, Lethielleux/PUN, Parijs/Namen, 1987.

Paul Favraux [s.j.], *Der spätere Blondel (1861-1949) und sein Einfluß*, in E. Coreth (u.a. uitg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. III, 1990, pp. 384-410.

Paul Favraux s.j., *Les Preuves de Dieu*, in E. Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action*, 2000, pp. 189-206.

Paul Favraux s.j., *Blondel et la métaphysique*, in *Bijdragen*, Peeters, Leuven, 63 (2002), pp. 141-155.

Jean Ferrari, *Blondel et la philosophie française de Descartes à Bergson*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 23-47.

Étienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle: itinéraires européens d'expression française*, Le Centurion, Parijs, 1982.

Étienne Fouilloux, *Une église en quête de la liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Desclée De Brouwer, Parijs, 2006 (oorspronkelijk: 1998).

Emmanuel Gabellieri, *Blondel et Heidegger: 'L'Action' et 'la Vérité de l'être'*, in M.-J. Coutagne (rassembl.), *L'Action*, Beauchesne, Parijs, 1994, pp. 67-80.

Emmanuel Gabellieri, *Les 'Exigences philosophiques du christianisme': une métaphysique du don*, in M. Leclerc, *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003, pp. 331-344.

Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme: existentialisme, pensée catholique, marxisme*, PUF, Parijs, 1959 (in de latere edities van 1961 en 1969 verandert de bespreking van het marxisme, maar blijft de paginering in het hoofdstuk over het katholieke denken gelijk tot aan p. 216 van de laatste editie, vanaf waar vanwege een iets andere opmaak enkele regels verspringen).

Roger Garaudy, *Mon tour de siècle: mémoires*, Parijs, Laffont, 1989.

Roger Garaudy, *Parôle d'homme*, Laffont, Parijs, 1975 (vertaling door Sixtus W.R. Scholtens o.carm., *Het hart op de tong*, Ten Have, Baarn, 1976).

Réginald Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie: ou va-t-elle?*, in *Angelicum*, 23 (juli-dec. 1946), p. 126 v. (bron: René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, p. 379).

Paul Gilbert [s.j.], *Die dritte Scholastik in Frankreich*, in E. Coreth (u.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. II, 1988, pp. 412–436. Tevens: *La Troisième scolastique en France au XX^e siècle*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 157–228.

Paul Gilbert s.j., *L'excès et la certitude: 'Les Certitudes négatives' de Jean-Luc Marion*, in *Nouvelle Revue Théologique*, Lessius, Brussel, 133 (2011), pp. 439–457.

Étienne Gilson, *La Philosophie au moyen âge: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, Parijs, 1947 (oorspronkelijk 1922, geciteerd wordt uit de herdruk van de herziene uitgave uit 1944).

Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1944² (oorspronkelijk 1932), (Gifford Lectures, Université d'Aberdeen).

Henri Godin en Yvan Daniel, *La France, pays de mission?*, l'Abeille, Parijs, 1943.

Jean Guitton, *Maurice Blondel*, in *Blondel-Wehrle: correspondance (extraits) annotation par Henri de Lubac s.j.*, Aubier, Paris, 1969, pp. 9–12.

Jean Guitton, *Mon testament philosophique*, Presses de la Renaissance, Parijs, 1997.

Wayne Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France: une brève histoire philosophique*, Vrin/ Les presses de l'université Laval, Paris/Quebec, 2004 (uit het engels vertaald en in één band uitgegeven met Jean-Marc Narbonne, *Lévinas et l'héritage grec*).

Carl Havelange, *Maurice Blondel: une énigme photographique*, Erema, Charleroi, 2005.

Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, geciteerd wordt uit de vertaling van het eerste hoofdstuk in Cornelis Verhoeven, *De grondvraag van de metafysica*, Damon, Budel 2003 (Verhoeven vertaalt de versie die werd uitgegeven door Niemeyer, Tübingen, 1953, waarvan de paginering is gebruikt), (oorspronkelijk 1935).

Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, geciteerd wordt uit de vertaling Samuel IJsseling: *Identiteit en differentie*, Boom, Amsterdam, 2001 (IJsseling vertaalt de versie die werd uitgegeven door Günther Neske, Pfullingen, 1957, waarvan de paginering is gebruikt).

Martin Heidegger, *Alleen nog een God kan ons redden: Heidegger in gesprek met 'Der Spiegel'*, Klement/Pelckmans, Kampen/Kapellen, 2002 (vertaling van het interview dat Rudolf Augstein, Georg Wolff en Heinrich Wiegand in 1966 met Heidegger hadden en dat in 1976 in *Der Spiegel* verscheen).

Peter Henrici, *Hegel und Blondel: Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der 'Phänomenologie des Geistes' und der ersten 'Action'*, Berchmanskolleg, Pullach bei München, 1958.

Peter Henrici [s.j.], *Maurice Blondel (1861–1949) und die 'Philosophie der Aktion'*, in E. Coreth (u.a. ausg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. I, 1987, pp. 543–584.

Peter Henrici s.j., *Les Écrits 'intermédiaires' de Blondel: à la recherche d'une ontologie concrète*, in M. Leclerc (ed.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003, pp. 299-314.

Peter Henrici [s.j.], *La Descendance blondélienne parmi les jésuites français*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 305-322.

Peter Henrici [s.j.], *Wanneer zal hij wederkomen?: filosofische gedachten bij het tijdstip van de wederkomst*, in *Communio*, 2012, nr. 1, pp. 3-11.

Jean Hering, *La Phénoménologie en France*, in M. Farber (dir.), *L'Activité philosophique*, Vol. II: *La philosophie Française*, 1950, pp. 76-95.

Ulrich Hommes, *Blondels Phänomenologie des Willens im Licht gegenwärtiger Erfahrung*, in *Theologie und Philosophie*, 64 (1989), pp. 179-198.

Anton E. van Hooff, *Die Vollendung des Menschen: die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels*, Herder, Freiburg/Basel/Wenen, 1983.

Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A 'Theo'-logical Introduction*, Ashgate, Farnham/Burlington, 2010³ (oorspronkelijk 2005).

Anton Houtepen, *God zonder aanhalingstekens: als ziende de Onzienlijke volgens Jean-Luc Marion (* 1946)*, in Johan Goud (red.), *Een vermoede God*, 2000, pp. 31-47.

Samuel IJsseling, *Vraagtekens bij de fenomenologie*, in E. Berns e.a., *Denken in Parijs*, 1981, pp. 11-32.

Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, in Dominique Janicaud, *La Phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Parijs, 2009, pp. 41-149 (geciteerd wordt de editie die samen met *La Phénoménologie éclatée* is uitgegeven), (oorspronkelijk: de l'Éclat, Parijs, 1998).

Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Vol. II: *Entretiens*, Hachette, Parijs, 2001.

Johannes-Paulus II, *À Monseigneur Bernard Panafieu, archevêque d'Aix* (19 feb. 1993), in M.-J. Coutagne (rassembl.), *L'Action*, 1994, pp. 5-7.

Johannes-Paulus II, *Fides et ratio: over de verhouding van geloof en rede*, Katholieke Informatie, nr. 37, Oestgeest, [1998].

Peter Jonkers, *Orthopraxis and being faithful to one's tradition*, in B. Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation*, 2011, pp. 205-224.

Jean Lacroix, *Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps*, PUF, Parijs, 1949.

Jean Lacroix, *Cheminement vers les philosophies contemporaines*, in G. Berger (dir.), *Philosophie Religion*, 1957, pp. 19.04-1 — 19.04-5.

Jean Lacroix, *Maurice Blondel: sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, Parijs, 1963.

Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF, Parijs, 1977⁵ (oorspronkelijk 1966).

Claude Langlois, *Catholicism*, in L.D. Kritzman (ed.), *Twentieth Century French Thought*, 2006, pp. 170-175.

Louis Lavelle, *La Philosophie française entre les deux guerres*, Aubier, Parijs, 1942.

Marc Leclerc, *L'Union substantielle*, Vol. 1: *Blondel et Leibniz*, Brepols/Culture et vérité, Turnhout/Parijs, 1991.

Jean Leclercq, *Du Dieu qui vient à l'action: le dénouement blondélien*, in *Revue Philosophique du Louvain*, 2002, vol. 99, pp. 422-452.

Jean Leclercq en Nicolas Monseu, *Le Phénomène religieux: une 'école française'?*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 159-182.

Henri Lefebvre, *La Somme et la reste*, La Nef de Paris, Parijs, 1959.

Piet Leenhouwers cap., *Christelijke filosofie: spanningsveld tussen mens-zijn en gelovig-zijn*, Altiora, Averbode/Apeldoorn, 1984.

Marguerita Lena, *Jeanne Mercier, lectrice de Blondel*, in M.-J. Coutagne (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Beauchesne, 1998, pp. 109-117.

Leo XIII, *Aeterni Patris: encycliciek van Z.H. Paus Leo XIII, van 4 augustus 1879 over het herstel van de christelijke wijsbegeerte naar den geest van den H. Thomas van Aquino*, Gooi en Sticht, Hilversum, 1941 (oorspronkelijk 1879).

Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic/Le Livre de Poche, 2008⁶ (oorspronkelijk Martinus Nijhoff, 1978).

Emmanuel Levinas (hier: Émmanuel Lévinas), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Parijs, 1982 (vertaling door Theo de Boer: *God en de filosofie*, Meinema, 1990).

Donald Loose, *Een nacht waar alle koeien zwart zijn: van ontotheologie naar een fenomenologie zonder fenomenen*, in D. Loose (e.a., red.), *De God van de filosofen*, 2005, pp. 13-34.

Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Aubier, Parijs, 1946.

Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Grasset, Parijs, 1977 (heruitgegeven in 1989 en 1991).

Jean-Luc Marion, *Théologie blanche de Descartes*, PUF, Parijs, 2009² (oorspronkelijk 1981).

(DSE) Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être: théologiques, hors-texte*, Fayard, Parijs, 1982 (vanaf 1991: PUF Quadriga, Parijs; de nieuwe editie (2002 en 2010) verschijnt zonder ondertitel, maar is ongewijzigd, en bevat een aanvulling over Thomas en de onto-theo-logie).

Jean-Luc Marion, *Alquîé Ferdinand (1906-1985)*, in D. Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, 2009, pp. 39-42 (oorspronkelijk 1984).

Jean-Luc Marion, *La Conversion de la volonté selon 'l'Action'*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, januari-maart 1987, pp. 33-46 (ook in D. Folscheid (ed.), *Maurice Blondel: une dramatique de la modernité*, 1990, pp. 154-165).

Jean-Luc Marion, *Lettre postface*, in M.-J. Coutagne (rassenbl.), *L'Action*, Beauchesne, Parijs, 1994, pp. 287-292.

Jean-Luc Marion, *Etant donné*, PUF, Parijs, 2005² (oorspronkelijk 1997)

Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique*, Grasset, Parijs, 2003.

(vR) Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Parijs, 2005.

Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, PUF, Parijs, 2008.

Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*, 2010, Grasset, Parijs, pp. 87-137.

Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Nouvelle Librairie Nationale, Parijs, 1926 (oorspronkelijk 1924).

Jacques Maritain, (*Distinguer pour unir ou*) *Les Degrés du savoir*, Desclée De Brouwer, Parijs, 1932.

Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Desclée De Brouwer, Parijs, 1933.

René Marlé s.j., *Au cœur de la crise moderniste: le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Parijs, 1960.

Jeanne Mercier, [*Deux livres sur la pensée*], in *Culture: Bulletin Université libre Neuilly*, jan. 1935 (bron: René Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1976, p. 165; Marguerita Lena, *Jeanne Mercier*, 1998, p. 109 geeft als titel *Deux livres sur la pensée* — het ene zou Blondels *La Pensée*, Vol. I, 1934, zijn, en het andere: Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*).

Jeanne Mercier, *La Philosophie de M. Maurice Blondel*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 44, juli 1937, pp. 623-658 (bron: R. Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1976, p. 190).

Jeanne Mercier, *L'Originalité de la conscience dans la philosophie de Maurice Blondel*, in P. Archambault, *Pour un cinquantenaire: hommage à Maurice Blondel*, 1945, pp. 81-106.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Parijs, 1952¹¹ (oorspronkelijk 1945).

Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Parijs, 1953¹¹.

Maurice Merleau-Ponty, *Christianisme et philosophie*, in *Signes*, Gallimard, Parijs, 1960, pp. 176-185.

Jürgen Mettepenningen, *De 'Nouvelle Théologie': een scharniergeneratie tussen modernisme en Vaticanum II*, in *Collationes*, 39 (2009), nr. 2, pp. 183-205.

Jürgen Mettepenningen, *Truth, Orthodoxy and The 'Nouvelle Théologie': Truth as Issue in a 'Second Modernist Crisis' (1946-1950)*, in B. Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation*, 2011, pp. 149-182.

Brocardus Meijer o.carm., *De eerste levensvraag in het intellectualisme van St. Thomans van Aquino en het integraal-realisme van Maurice Blondel*, J. Romen & zn., Roermond/Maaseik, [1940].

John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1990.

John Milbank, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade (Afterword)*, in John Milbank (e.a., ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, 2009, pp. 367-404.

John Milbank, *The Word Made Strange: Theory, Language, Culture*, Blackwell, Oxford, 1997.

John Milbank, *The Return of Metaphysics in the 21st Century*, in 'Philosophy: A theological critique', *Stanton Lectures 2011, Lecture I*, University of Cambridge (UK), 2011.

Abbé Charles Moeller, *Maurice Blondel: la dialectique de l'Unique nécessaire*, in C. Moeller (prés.), *Au seuil du christianisme*, [1952], pp. 97-153.

Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel, pages religieuses: extraits reliés par un commentaire et précédés d'une introduction d'Yves de Montcheuil*, Aubier, Parijs, 1945² (vermoedelijk tweede editie van het oorspronkelijk in 1942 uitgegeven werk).

Yves de Montcheuil, *Les Problèmes du vinculum leibnizien d'après M. Blondel*, in *Mélanges théologiques*, Aubier, Parijs, 1956, pp. 289-295.

Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?*, Parijs, Fayard, 1956.

Simon Oliver, *Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity*, in J. Milbank (e.a. ed.), *The Radical Orthodoxy Reader*, 2009, pp. 3-27.

Jacques Paliard, *Maurice Blondel: ou le dépassement chrétien*, Julliard, Parijs, 1950.

Blaise Pascal, *Pensées*, Lattès/Profrance/Maxi-Livre, s.l., 1992 (classification de Léon Brunschvicg), (oorspronkelijk 1669).

Alvin Plantinga, *Christian Philosophy at the End of the 20th Century*, in S. Griffioen (e.a., ed.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, 1995, pp. 29-53.

Albert Poncelet, *Kerngedachten van M. Blondel*, Romen & zn., Roermond/Maaseik, 1966.

Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Albin Michel, Paris, 1996³ (oorspronkelijk 1962).

Albert Raffelt, *Spiritualität und Philosophie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1978.

Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, Bnd. VIII, Benziger, Einsiedeln/Zürich/Köln, 1967, pp. 43-65.

Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, du Temps Présent, Parijs, 1947.

Blaise Romeyer s.j., *Philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier, Parijs, 1943.

Antonio Russo, *Yves de Montcheuil et Maurice Blondel*, in M. Leclerc (éd.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, 2003, pp. 125-139.

Gregory B. Sadler, *Reason Fulfilled by Revelation: the 1930s Christian Philosophy debates in France*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.

Raymond Saint-Jean s.j., *Genèse de L'Action: Blondel 1882-1893*, Desclée De Brouwer, [Brussel], 1965.

Bertrand Saint-Sernin, *Blondel et l'école française de l'action*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 103-121.

Bertrand Saint-Sernin, *Blondel*, Vrin, Parijs, 2009.

Ferd. Sassen, *Geschiedenis van de wijsbegeerte der negentiende eeuw*, Standaard/Dekker van de Vegt, Antwerpen-Brussel/Nijmegen-Utrecht, 1934.

Ferd. Sassen, bewerkt door Bernard Delfgaauw, *Wijsbegeerte van onze tijd*, Standaard, Antwerpen/Amsterdam, 1957.

Richard Schaeffler, *Philosophie und katholische Theologie im 20. Jahrhundert*, in E. Coreth (e.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. III, 1990, pp. 49-79. Tevens: *Philosophie et théologie catholique au XX^e siècle*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 235-282.

Heinrich M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs 'christliche Philosophie'*, in E. Coreth (e.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. I, 1987, pp. 29-45. Tevens: *Développements historiques du concept de 'philosophie chrétienne'*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 45-70.

Heinrich M. Schmidinger, *'Scholastik' und 'Neuscholastik': Geschichte zweier Begriffe*, in E. Coreth (e.a. hrsg.), *Christliche Philosophie*, Bnd. II, 1988, pp. 23-53. Tevens: *'Scolastique' et 'neoscholastique': l'histoire de deux concepts*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 119-156.

Heinrich M. Schmidinger, *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth e.a., *Christliche Philosophie*, Bnd. III, 1990, pp. 23-47. Tevens: *Les Controverses autour de la philosophie chrétienne*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 71-105.

Joeri Schrijvers, *Jean-Luc Marion: alles behalve actueel?*, Referaat in het kader van het Soeterbeeckprogramma (serie: *Inleidingen in de ideeën van intellectuelen van deze tijd*), Nijmegen, 30 september 2010.

Marie-Benoit Schwalm o.p., *Les Illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi*, in *Revue Thomiste*, 4, sept. 1896, pp. 413-441 (bron: R. Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. II, 1976, p. 43).

Marie-Jeanne Seppey, *Maurice Blondel et Jacques Paliard: l'école philosophique d'Aix*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 239-261.

Gregor Siefer, *Die Mission der Arbeiterpriester: Ereignisse und Konsequenzen*, Driewer Verlag, Essen, 1960.

Jean-Hugues Soret, *Philosophies de l'Action catholique: Blondel-Maritain*, Cerf, Parijs, 2007.

Robert Spaemann, *Das unsterbliche Geruch: Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2007.

Fr. Taymans D'Eypernon s.j., *Le Blondélisme*, Museum Lessianum, Leuven, 1933.

Xavier Tilliette [s.j.], *La Christologie de la philosophie chrétienne* in P.-Ph. Druet (préf.), *Pour une philosophie chrétienne*, 1983, pp. 63-84.

Xavier Tilliette [s.j.], *Le Christ de la philosophie: prolégomènes à une christologie philosophique*, Cerf, Parijs, 1990.

Xavier Tilliette [s.j.], *Blondel et la métaphysique*, in M.-J. Coutagne (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, 1998, pp. 119-132.

Xavier Tilliette s.j., *Préface*, in M. Leclerc, *L'Union substantielle*, 1991, pp. 5-12.

Xavier Tilliette [s.j.], *Préface*, in Ph. Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne*, 2006, pp. 9-22.

Joseph de Tonquédec, *Immanence: essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, Parijs, 1933³ (oorspronkelijk 1912).

Emmanuel Tourpe, *Introduction*, in Emmanuel Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action*, Leuven, 2000, pp. 1-10.

Emmanuel Tourpe, *Donation en consentement, une introduction méthodologique à la métaphysique*, Lessius, Brussel, 2000.

Emmanuel Tourpe, 'Blondel et thomisme', *derrière le marronnier*, in E. Gabellieri (e.a., éd.), *Maurice Blondel et la philosophie française*, 2007, pp. 223-237.

Claude Troisfontaines, *Le Lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, Nauwelaerts, Leuven/Parijs, 1972 (inleiding op en vertaling van Blondels latijnse these door Claude

Troisfontaines (vertaling ook in OC, Vol. I, p. 538 v.); tevens een vergelijking met Blondels herschrijving *Une énigme historique* uit 1930).

Claude Troisfontaines, *La Pensée efficace de Dieu*, in M.-J. Coutagne (rassembl.), *L'Action*, Beauchesne, Parijs, 1994, pp. 176-184.

Claude Troisfontaines, *Introduction*, in OC, Vol. I, 1995, pp. VII-XIII.

Claude Troisfontaines, *Présentation du tome II*, in OC, Vol II, 1997, pp. IX-XXXVI.

Claude Troisfontaines, *Notices*, in OC, Vol. I en II, 1995-1997, passim.

Claude Troisfontaines, *Blondel, Berger et le cogito husserlien*, 1998, in M.-J. Coutagne (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Beauchesne, 1998, pp. 1-10.

Claude Troisfontaines, *La Réédition de l'Action* (1937), in E. Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action*, 2000, pp. 35-57.

Gonzague Truc, *La Pensée: tableau du xx^e siècle*, Denoël et Steele, Parijs, 1933.

Auguste Valensin et Yves de Montcheuil, *Maurice Blondel*, Gabalda et cie., Parijs, 1934².

Ben Vedder, *Zijt gij dit Heer?: Reflecties over de verhouding geloof en rede*, in P. Jonkers (e.a., red.), *Geloof en rede*, 2000, pp. 29-47.

André Vergez en Denis Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Nathan, Parijs, 1966.

René Virgoulay en Claude Troisfontaines, *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. I: *Œuvres de Maurice Blondel (1880-1973)*, (1975), Vol II: *Études sur Maurice Blondel (1893-1975)*, (1976), Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, Leuven, 1975-1976.

René Virgoulay, *Blondel et la modernisme: la philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Cerf, Parijs, 1980.

René Virgoulay, *Dieu ou l'être?: relecture de Heidegger en marge de J.-L. Marion, 'Dieu sans l'être'*, in René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue*, 2000, pp. 91-126 (oorspronkelijk 1984).

René Virgoulay, *'L'Action' de Maurice Blondel 1893: relecture pour un centenaire*, Beauchesne, Parijs, 1992.

René Virgoulay, *Philosophie et théologie en dialogue: recueil d'articles de René Virgoulay*, Profac, Lyon, 2000.

René Virgoulay, *Enigmes et mystère: l'articulation de la Trilogie et de 'L'Esprit chrétien'*, in E. Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action*, 2000, pp. 59-74.

René Virgoulay, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Cerf, Parijs, 2002.

Jacques De Visscher, *Inleiding*, in Martin Heidegger, *Alleen nog een God kan ons redden*, 2002, pp. 7-25.

Jean Wahl, *Expérience et transcendance*, in G. Berger (red.), *Philosophie Religion*, 1957, pp. 19.12-9 — 19.12-14.

Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Parijs, 1962 (oorspronkelijk 1946).

Ruud Welten, *God en het denken: een inleiding in de filosofie van Jean-Luc Marion*, in R. Welten (red.), *God en het denken*, 2000, pp. 7-36.

Ruud Welten, *Fenomenologie en beeldverbod: bij Emmanuel Levinas en Jean-Luc Marion*, Damon, Budel, 2001.

Ruud Welten, *De paradox van Gods verschijnen: over Jean-Luc Marion*, in P. Jonkers (e.a., red.), *God in Frankrijk*, 2003, pp. 166-187.

Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, Seuil, Parijs, 1997.

Samuel IJsseling, *Vraagtekens bij de fenomenologie (inleiding)*, 1981, in E. Berns (e.a.), *Denken in Parijs*, 1981, pp. 13-32.

III Bundels (alfabetisch op eerste auteursnaam)

Paul Archambault (préf., intr.), R. Bougarel, Aimé Forest, B. Romeyer, Jeanne Mercier, Gaston Berger, Piere Lachière-Rey, Jacques Paliard, Léon Brunschvicg, *Pour un cinquantenaire: hommage à Maurice Blondel*, Bloud & Gay, La nouvelle journée, nr. 12, Parijs, 1945.

Pierre-Laurent Assoun (red.), *Hedendaagse Franse filosofen*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1987.

Ciano Aydin (red.), *De vele gezichten van de fenomenologie*, Klement/Pelckmans, Kampen/Kapellen, 2007.

Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*, Brill, Leiden/Boston, 2011.

Gaston Berger (dir.), *Philosophie Religion*, in *Encyclopédie Française*, Vol. XIX, Société nouvelle de l'encyclopédie française/Larousse, Parijs, 1957.

Harry Berghs (red.), *Denk-wijzen 8: een inleiding in het denken van M. Blondel, R. Girard, V. Rozanov en S. Weil*, Acco, Leuven/Amersfoort, 1993.

Egide Berns, Samuel IJsseling, Paul Moyaert, *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*, Samson, Alphen aan de Rijn/Brussel, 1981² (oorspronkelijk 1979).

Luc Braeckmans en Guido Vanheeswijck (red.), *Onder de koepel van het Pantheon: liber amicorum Jacques Claes*, Pelckmans, Kapellen, 1994.

L. Braeckmans, J. Tael, G. Van Eekert, G. Vanheeswijck (eds.), *Op het ritme van de oneindigheid: opstellen over het natuurlijke godsverlangen*, Acco, Leuven, 2000.

Edith Brugmans (red.), *Cultuurfilosofie*, Damon/Open Universiteit, s.l., 2002.

Bulletin de la Société française de philosophie: séance du 21 mars 1931: La notion de philosophie chrétienne (Thèse de M. Gilson, Discussion MM. Bréhier, Brunschvicg, Lenoir, Léon, Le Roy, Maritain. Appendice: Blondel et Chevalier), Armand Colin, Parijs, 1931 (bron: R. Virgoulay (e.a.), *Maurice Blondel: bibliographie analytique et critique*, Vol. 1, 1975, p. 121).

Philippe Capelle en Jean Greisch (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du III^e millénaire*, Cerf, Parijs, 2004.

Emerich Coreth s.j., Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorfer (hrsg.), Heinrich M. Schmidinger (u.a. red.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bnd. 1: *Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, 1987; Bnd. 11: *Rückgriff auf scholastische Erbe*, 1988; Bnd. 111: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, 1990, Styria Verlag, Graz/Wien/Köln, 1987-1990.

Jean-François Courtine (intr.), Dominique Janicaud, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate*, Fordham University Press, New York, 2000, (deze uitgave is de bundel en vertaling van twee teksten: de bijdrage van Janicaud is de Engelse vertaling van diens *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, 1990 (zie aldaar); en het andere, hier geciteerde, deel (*Phenomenology and Theology*, pp. 105-145) is een vertaling van de bundel van Jean-François Courtine (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Criterion, Parijs, 1992).

Marie-Jeanne Coutagne (rassembl.), *'L'Action', une dialectique du salut: colloque du centenaire, Aix-en-Provence, mars 1993*, Beauchesne, Parijs, 1994.

Marie-Jeanne Coutagne (dir.), *Maurice Blondel et la quête du sens*, Beauchesne, Parijs, 1998.

Marie-Jeanne Coutagne en Pierre de Cointet (éd.), *Maurice Blondel: dignité du politique et philosophie de l'action*, Parole et Silence, s.l., 2006.

Pierre-Philip Druet (préf.), Hans Urs von Balthasar, Claude Bruaire, Georges Chantaine, Simon Decloux, Peter Henrici, Karl H. Neufeld, *Pour une philosophie chrétienne: philosophie et théologie*, Lethellieux/Culture et Vérité, Paris/Namur, 1983.

Marvin Farber (dir.), *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, Vol. 11: *La philosophie française*, PUF, Parijs, 1950.

Dominique Folscheid (ed.), *Maurice Blondel: une dramatique de la modernité*, PUF, Parijs, 1990.

Emmanuel Gabellieri en Pierre de Cointet (éd.), *Maurice Blondel et la philosophie Française: colloque tenu à Lyon*, Parole et Silence, s.l., 2007.

Johan Goud (red.), *Een vermoede God: vijf mystieke denkers*, Meinema, Zoetermeer, 2000.

Sander Griffioen and Bert M. Balk (eds.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century: Assessment and Perspective*, Kok, Kampen, 1995.

Georges Guy-Grand (intr. et concl.), *La Renaissance religieuse*, Alcan, Parijs, 1928.

Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Parijs, 2009 (oorspronkelijk 1984).

Peter Jonkers en Rudi te Velde (red.), *Geloof en rede*, Damon, Leende, 2000.

Peter Jonkers en Ruud Welten (red.), *God in Frankrijk: zes hedendaagse Franse filosofen over God*, Damon, Budel, 2003.

Lawrence D. Kritzman (ed.), *Twentieth Century French Thought (The Columbia History of)*, Columbia University Press, New York, 2006.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Parijs, 1976¹² (oorspronkelijk Alcan, 1902-1923).

Marc Leclerc (éd.), *Blondel entre 'L'Action' et la Trilogie*, Lessius, Brussel, 2003.

Donald Loose en Anton de Wit (red.), *De God van de filosofen: een omkeer van de fenomenologie*, Damon, s.l., 2005.

John Milbank and Simon Oliver (eds.), *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, Londen/New York, 2009.

Abbé Charles Moeller (prés.), *Au seuil du christianisme: Platon, S. Augstin, Pascal, Newman, Blondel*, Les éditions universitaires/Lumen Vitae, Parijs/Brussel, [1952].

J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwalbe & co, Basel/Stuttgart, 1974.

Philibert Secretan (éd.), *La Philosophie chrétienne, d'inspiration catholique: Constats et controverses, Positions actuelles*, Academic Press Fribourg, Fribourg (Zw.), 2006.

Claude Troisfontaines (éd.), *Journées d'inauguration 30-31 mars 1973: textes des interventions*, Centre d'archives Maurice Blondel/Éd. de l'Institut de Philosophie, Leuven, 1974.

Claude Troisfontaines (prés.), *Maurice Blondel, Œuvres complètes*, Vol. I, 1893: *les deux thèses* (1995), Vol. II, 1888-1913: *la philosophie de l'action et la crise moderniste* (1997), PUF, Parijs, 1995-1997 (bevat tevens inleidingen en bibliografische aantekeningen bij elk werk van Blondel; afgekort: OC).

Emmanuel Tourpe (dir.), *Penser l'être de l'action: la métaphysique du 'dernier' Blondel*, Peeters, Leuven, 2000.

Ruud Welten (red.), *God en het denken: over de filosofie van Jean-Luc Marion*, Valkhof Pers, Nijmegen, 2000.

In twijfelgevallen is bij de vertaling van Franse begrippen naar het Nederlands naast de actuele gangbare woordenboeken gebruikgemaakt van dictionnaires uit de tijd dat het te vertalen woord werd geschreven.

Voor teksten van Blondel en zijn tijdgenoten betreft dat: *Nouveau dictionnaire Français-Néerlandais*, Kramers en Bonte, G.B. van Goor Zonen, Gouda, 1858²; en voor de teksten van Marion en zijn tijdgenoten: *Microrobert: Dictionnaire du français primordial*, Le Robert, Parijs 1971.

NAAMLIJST

Abraham	XIII, 35, 135, 178, 237, 271	Bossuet	165, 168
Agostino, D'	49, 170–171, 227	Bouillard	37, 53, 61–62, 68–70, 92, 94–96, 99, 101, 124, 145, 279
Alquié	84, 201, 262		
Althusser	201	Boutroux	32, 39–40, 60, 197
Anselmus	5, 139, 141	Bouyer	201
Archambault	29, 31, 42, 44, 46, 48, 52, 113, 184	Bréhier	39, 45, 52–53, 58, 62, 77–78, 103, 158, 221
Aristoteles	5, 46, 67, 124, 126, 164, 170, 244, 260, 264, 283	Bremond	38, 57–58
Assoun	54, 60, 76	Brink, van den	100–111
Augstein	286	Bruaire	72, 279
Augustinus	5, 34, 37, 42, 45–46, 69, 79, 111, 117, 163, 167, 169, 171, 175, 196, 201, 212, 214, 216, 226, 230, 262–264, 288	Brunner	18
		Brunschvicg	35, 37, 40, 42, 49, 60, 77, 215
Bacon	116, 193, 241	Capelle	4, 209
Badiou	229	Carnap	224
Balthasar, von	70, 172, 201, 311	Cassirer	54
Barrès	265	Charles	201
Barth	233	Chenu	70
Benrubi	32, 39–41, 49, 122	Chrétien	22
Berger	55–59, 62, 71, 92, 173	Clavel	86–87, 201
Bergson	35, 40, 44, 60, 84, 140, 176	Cointet, de	42–43, 115, 195
Bernardus	46, 171, 174–175, 183, 214	Comte	39
Blanchette	31, 111, 230	Congar	70
Blans	220	Coreth	4, 6–15, 18, 20–21, 24–26, 41, 258
Boey	2, 31–32, 37, 42–43, 46–48, 50, 67–68, 102–103, 164, 195, 215, 261	Courtine	22–23
Bonaventura	261	Coutagne	71, 101, 110, 215
Bossche, Van den	206–207	Dagens	201
		Daniel	30
		Daniélou	63, 70, 201
		Dechamps	180
		Decloux	152
		Dekkers	84

Delbos	37, 42, 49	Guittou	xiii, 8, 35, 178
Deleuze	201, 216	Guy-Grand	29
Delfgaauw	40-41, 66	Halévy	49
Derrida	72, 112, 201, 204-206, 210, 243	Hankey	230, 234, 263-264, 273
Descartes	5, 37, 44-45, 59, 123, 145-146, 151, 201, 203, 226, 229, 262	Havelange	32
Devaux	7	Hegel	5, 37, 40, 54-55, 60, 72, 91, 231
Dionysius (Pseudo)	46, 172, 230	Heidegger	3, 13, 22, 24, 54-55, 60, 63, 71-74, 78, 86-87, 159, 204, 206, 210, 221, 225, 233, 237, 243, 255-258, 260-261, 264, 268-270, 273, 275, 279, 285-286
Dru	230	Henrici	7, 14, 18-19, 37, 41, 55, 70, 72, 91, 98-99, 102, 108, 152, 174, 181, 183, 193
Duhem	40	Henry	16, 22, 87
Duméry	27, 31, 55, 57, 61-63, 71, 73, 92-96, 122, 227, 230	Hering	54, 59
Dumont	46	Hieronymus	237
Duns Scotus	229	Hommes	227
Dürer	203	Hooff, van	95, 102, 227
École	145, 227	Horner	203, 207, 215
English	203, 207, 228, 234, 240	Houtepen	207
Erasmus	5, 220	Husserl	3, 22, 54-56, 60, 72, 204, 206, 210, 225, 237, 269, 273
Favraux	7, 99, 101-102, 108, 145, 154-155, 166, 182, 186, 193, 279, 281	IJsseling	73-74, 270
Ferrari	41, 44-46	Isaak	135, 271
Fessard	72	Jacob	135, 271
Feuerbach	221	Jambet	201
Fouilloux	19, 69-71	James	44
Freud	219	Janet	40
Gabellieri	42, 44, 55, 108	Janicaud	21, 55, 86, 203, 209, 234, 240, 261
Garaudy	33-34, 62-67		
Gardeil	42, 283		
Garrigou-Lagrange	33, 69, 93, 283		
Gide	265		
Gilbert	7-8, 291		
Gilson	9, 13-14, 40, 46, 52-53, 55, 58, 62, 68, 77-78, 111, 218-221, 224, 227, 230, 234, 264		
Godin	30		

Johannes Chrysostomos	5	Le Senne	63
Johannes Paulus II	3, 6, 235	Levinas	3, 11, 54, 72, 183, 201, 204, 206, 236, 246, 257, 269–277,
Johannes van het Kruis	118, 171		286–287
Joly	33	Loisy	38, 40, 47
Jonkers	xii	Loose	73
Kant	5, 17, 37, 40, 42–43, 45, 74, 139, 178, 210, 214, 262	Lotz	8
Kierkegaard	64, 167	Lubac, de	63, 65, 69–70, 76, 92, 201, 230
Kojève	54	Lucas	196
Laberthonnière	33, 38, 40	Lustiger	201
Lachelier	32, 40, 42, 90	Luther	5
Lacroix	31, 37, 43, 60, 62–64, 71–72, 106, 134, 227	Maine de Biran	32, 40, 42–44
Lalande	36, 40, 114, 132, 191, 219,	Malebranche	45, 79
Langlois	29	Marcel	40, 62–65, 71–72
Lardreau	201	Maréchal	8, 17, 74
Latil	35	Marion, H.	40
Lavelle	39, 63, 72	Marion, J.-L.	xiii–xv, 2–4, 16–17, 22–23, 27–28, 43, 55, 60, 63, 75, 84, 87–88, 108, 111–112, 125, 130, 135, 142, 162, 173, 190, 193, 198, deel III passim (biografie: 201)
Le Bachelet	113	Maritain	11, 13–14, 33, 40, 46, 62, 67–68, 73, 76–77, 111, 136, 224, 230, 234, 282
Leclerc	108	Marlé	36, 110
Leclercq	41, 54–58, 97, 174, 186, 218, 226–227, 252, 295	Marx	219
Leenhouders	281	Marty	201
Lefebvre	33, 34, 62, 98	Maurras	33, 39
Lefèvre	29, 31, 41–42, 48, 107, 181, 190, 195	Mehl	11, 195
Leibniz	32, 44, 49, 65, 91, 130, 148, 165, 169, 265	Meijer	33, 37, 68, 74, 97, 152
Lena	99	Meillassoux	229
Léon	35	Mercier, D.-J.	46, 66
Léonard	279	Mercier, J.	99
Leo XIII	5, 29, 32, 46, 66, 74	Merleau-Ponty	54, 66, 72, 75–87, 89, 96, 131, 134, 139, 173, 185, 197, 199, 217, 227, 254, 276, 283, 286, 290
Le Roy	40		

Mettepenningen	69–70, 93	Rauh	39
Milbank	61, 186, 227, 229–235, 240, 263	Ravaisson	44, 49, 229
Moeller	180	Renan	265
Monseu	54–58, 97, 218, 227, 252	Renouvier	44, 132
Montcheuil, de	35, 37, 92–95, 114, 189, 248	Ricœur	3, 11, 19, 22, 64–65
Mounier	63–64	Ritter	4
Mozes	264	Romeyer	37, 68, 74, 92, 97, 113, 136, 145
Nédoncelle	52, 62–63	Royer	32
Neidl	6	Russo	93
Nietzsche	22, 51, 54, 63, 90–91, 204, 206, 213–214, 219, 245, 255–256, 265, 269, 273, 285–286	Sadler	52, 55, 111, 229–230
Ockham	79	Saint-Jean	41, 190
Oliver	229–230	Saint-Sernin	37, 91, 134, 181, 230
Ollé-Laprune	32–33, 37, 40, 45	Sartre	54, 61, 63
Oosterhuis	196, 207	Sassen	40–41, 46, 66
Paliard	33, 35, 61, 90, 92, 113, 117, 230	Schaeffler	8–9, 16–17, 21
Panis	61	Schelling	5, 207
Pascal	32, 35, 37, 42, 45–46, 79, 100, 114, 125, 130, 135, 171, 178, 180–181, 191, 198, 220, 223, 262	Schillebeeckx	8, 17
Paulus	4, 38, 69, 117, 191, 237, 251	Schmidinger	4, 6, 8–9, 11–12, 14–15, 17–21, 24–26, 89
Paulus VI	3	Schopenhauer	213, 224
Payot	50	Schrijvers	203–204, 206, 209, 234, 240
Péguy	40	Schwalm	122
Pétain	34	Séailles	40
Pfligersdorffer	6	Secretan	7–8, 10, 15
Pickstock	229	Segond	40
Plantinga	110–111	Seppey	61
Plato	64, 244, 264–265	Siefer	63
Poncelet	31, 109, 114	Sommerville	230
Poulat	38	Soret	33
Raffelt	35, 91, 114	Spaemann	4
Rahner	18–19, 70–71, 234	Spencer	44
		Spinoza	35, 37, 45, 191
		Taine	39, 42
		Taymans D'Eypernon	97
		Teilhard de Chardin	63–65, 71, 76, 92, 101, 191, 230

Testis	33	Ward	207, 229
Thomas	4–6, 29, 45–46, 52, 67–68, 139, 152, 172, 203–204, 208, 218, 224, 227, 229–230, 234, 244, 257, 260–261, 264, 279	Wehrlé	49, 113, 178, 191
		Weil	7
		Welten	130, 207, 249, 271
		Whitehead	17
		Wiegand	286
		Winock	86
Thorez	54	Wittgenstein	268
Tillich	18	Wolff	286
Tilliette	7–9, 11–19, 21, 24–27, 72, 95, 99, 101, 122, 152, 166, 186, 190–192, 279	Zum Brunn	263
Tonquédec, de	33, 67, 69–70, 184, 248		
Tourpe	91, 97, 119, 152, 186, 249, 258, 279		
Trethowan	230		
Troisfontaines	31, 35–38, 50, 58, 80, 99, 101, 105, 108, 110, 115, 145, 148, 186, 295		
Trouillard	61, 230, 263		
Truc	39		
Valensin	35, 37, 92–93, 95, 180		
Vedder	2		
Velde, te	230		
Vergez	262		
Verhoeven	13		
Veronica	250		
Virgoulay	31, 35–36, 38, 46, 69–71, 80, 86, 91, 95, 99, 105, 108, 110, 117, 122, 132, 155, 158–159, 175, 183, 186, 190–193, 226, 279, 284, 295		
Visscher, de	286		
Waelhens, de	84		
Wahl	54, 66, 72		

RÉSUMÉ

Cette thèse cherche l'interconnexion entre croire et penser. Plus précisément entre la foi catholique d'une part, et la pensée scientifique et philosophique d'autre part. Cette relation est complexe parce que si la philosophie étudie la foi, est-ce encore la foi ? Et si la foi pense philosophiquement, s'agit-il d'une pensée philosophique ? Comment le Dieu de la foi peut-il être pensé dans la philosophie ? Ou est-ce un cercle carré, une impossibilité ?

Maurice Blondel (1861-1949) aurait trouvé une solution à ce problème, au moins c'est ce que suggère la philosophie chrétienne (d'inspiration catholique). Selon elle, Blondel aurait trouvé le fondement philosophique de l'existence du Dieu révélé.

Cependant, la tradition de la philosophie chrétienne a un gros problème, parce qu'elle n'a pas réussi à se connecter avec la pensée contemporaine actuelle. D'une part, cela vient du fait que la philosophie chrétienne rejette fondamentalement la critique contemporaine de la métaphysique, et, d'autre part, parce que la philosophie contemporaine reproche à la philosophie chrétienne d'être fondée sur une partialité antiscientifique. Le dialogue entre la philosophie chrétienne accueillant Blondel, et la philosophie contemporaine qui l'a oublié, semble être arrivé à une paralysie complète, du moins en France. Il semble que chercher un lien entre croire et philosopher mène à une certaine opinion sur Blondel. Sa solution, apparemment, fonctionne de telle façon qu'il ne soit plus possible ni nécessaire d'avoir une liaison entre la pensée scientifique philosophique contemporaine et la foi catholique.

Le rôle que Blondel joue dans la relation bloquée entre la philosophie chrétienne et la philosophie contemporaine demande des précisions : que vise-t-il ? Comment voit-il la liaison entre la pensée philosophique et la foi au Dieu révélé ? Jean-Luc Marion (1946), un philosophe contemporain bien apprécié aujourd'hui, pourrait éclaircir cette opinion, parce qu'il se réfère à Blondel, « qui nous précède » — cependant sans développer cette interprétation de Blondel.

Cette étude tente, à l'aide de quelques aperçus historiques, de donner une image plus précise du projet philosophique de Blondel. Elle essaie de sonder les causes par lesquelles son projet arrivait au point mort et aussi elle cherche une façon de faire renaître le débat entre Blondel et la philosophie contemporaine. Le but n'est pas de sauver Blondel pour le futur, mais de contribuer à une solution de la question du rapport entre croire et penser. Dans cette étude sera argumenté le fait que les lecteurs de l'œuvre de Blondel aient conclu trop vite sans se poser encore des questions. On a

lu son œuvre d'une supposition théologique empruntant une donnée théologique, et en peu de temps, cette lecture théologique est devenue dominante, aussi bien chez les partisans que chez les adversaires de Blondel.

La recherche comporte trois parties.

Dans la première partie, la problématique est précisée. Le domaine de l'étude se limite à la France, parce que l'œuvre de Blondel aussi bien que celle de Marion sont enracinées en France. Que la situation soit problématique, en témoigne le fait qu'un ouvrage de référence sur la philosophie chrétienne, apparu en Allemagne dans les années 90 du xx^e siècle, est ignoré complètement en France, et que des tentatives faites à cette époque en France pour penser à nouveau le christianisme à partir de la phénoménologie n'y soient pas traitées.

Ensuite est décrit le développement de l'œuvre de Blondel ainsi que l'accueil qui lui est réservé. La thèse essaie de réfuter les clichés qui sont apparus autour de sa personne et de construire son image réelle en tant que philosophe. Le fait qu'en 1960 encore Maurice Merleau-Ponty prête attention à Blondel dans un article sur le christianisme et la philosophie, indique que les opinions de Blondel ne sont pas trop différentes de la philosophie du xx^e siècle en pleine évolution. La thèse montre que Merleau-Ponty présente des idées comparables à celles de Blondel.

La deuxième partie commence avec une étude de l'émergence de l'interprétation dominante du travail de Blondel. Puis elle essaie d'arriver à une nouvelle lecture qui concorde avec l'image de Blondel adaptée dans la première partie de l'étude et aux réflexions de Merleau-Ponty.

Blondel a veillé toute sa vie à ce que son œuvre ne fût pas mal comprise, mais sa mort a empêché le jugement sur l'exactitude des interprétations. Depuis, ce sont surtout des théologiens qui ont étudié son héritage. En publiant, entre autres, sa correspondance abondante et son journal intime ils ont montré à travers le philosophe public rigoureux un catholique passionné étant en faveur de la rénovation de l'Eglise.

Cela a conduit à une image assez limitée de l'œuvre de Blondel, particulièrement de sa thèse remarquable de 1893, « L'Action ». La situation de l'Eglise (la veille du Concile Vatican II) redonna un coup de fouet à cette approche. Ainsi, au philosophe cherchant une voie rationnelle vers la foi s'est substitué un catholique dévot qui prouvait sa foi de façon philosophique. Cette interprétation est ensuite devenue largement dominante mais ne se révélait pas à la hauteur ni de l'immanence de la pensée contemporaine ni de l'esprit fondamentalement ouvert de la phénoménologie. Blondel lui même avait mis en garde contre une telle lecture de son œuvre. Il la qualifiait de perversion. Très explicitement il ne voulait pas aller des certitudes religieuses aux vérités de la science et de la philosophie. Cherchant la foi, il voulait prendre pour point de départ la philosophie pratique sans présupposition théologique.

Cependant, cet avertissement a disparu dans les commentaires sur Blondel.

Ensuite, l'étude cherche à nouveau le projet philosophique de Blondel. Cela se passe à l'aide des indices de Blondel même, sans attribuer une trop grande valeur, ni à sa dissertation réputée, ni à ses textes inédits, comme l'a prévalu l'usage, mais en prenant en considération la dernière explication, et, selon Blondel, « l'explication finale » de sa « tétralogie » (1934-1949). Il l'achevait peu avant son décès et il y sépare nettement la foi de la philosophie.

Puis, la thèse donne avec l'aide d'une synthèse schématique un bref aperçu du projet philosophique rajusté de Blondel. L'accent est mis sur les dynamiques différentes démontrables dans l'œuvre de Blondel et sur leur résultante. L'analyse aboutit à la réponse de Blondel sur la question si le Dieu des philosophes est le même que celui d'Abraham. Blondel ne le nie pas, mais en contraste de ce que l'on suppose, il ne le confirme pas non plus. Il essaie de démontrer que la solution peut et doit toujours être rendue sans certitude absolue, et qu'il est toujours possible de poser des nouvelles questions. Ce n'est pas dans la solution qu'on trouve Dieu, mais, avec l'aide de la pensée continue sur Dieu, on peut chercher une trace de l'apparence de Dieu. La philosophie semble être une préparation pour l'apparition possible de Dieu. Cette persistance de la pensée philosophique s'établit en regardant ouvertement le dogme chrétien « plus qu'à la lettre », comme une lumière, comme une hypothèse qui ne remplace pas la philosophie, mais qui la prévoit comme d'une inspiration : le dogme ne doit pas être considéré d'abord comme révélé, mais comme révélateur. Blondel ne conclut pas, ce que la philosophie chrétienne lit dans son œuvre, que le Dieu de la philosophie, étant l'Être, soit le Dieu révélé. Il démontre qu'une philosophie radicale peut guider vers le Dieu vivant, mais elle ne nous mène pas à lui et encore moins en lui.

Dans la troisième partie la thèse explique la pensée de Marion et examine ensuite si le projet philosophique rajusté de Blondel pourrait apporter une contribution à la réflexion contemporaine sur Dieu, comme développé par Marion. D'abord on regarde comment l'œuvre de Blondel résiste aux critiques, à la métaphysique et à l'idolâtrie, comme exprimé par Marion. Il apparaît que les deux philosophes ont une vision comparable sur le rapport entre philosophie et théologie. Aussi leur point de vue sur l'Être, basé sur les arguments trouvés chez Thomas et Augustin, dépasse l'idée que Dieu est l'Être. Dans leur démarche, ils abandonnent aussi l'idée que penser sur Dieu signifie une herméneutique. Les deux préconisent en fait une vision heuristique (appelée par Blondel 'pensée catholique') dans laquelle Dieu se présente progressivement dans les traces de la réflexion autrement qu'être, ou sans l'être rationnellement connu de Dieu. Aussi bien Blondel que Marion font appel à une attitude d'expectative, sans être passif, dans la pensée continue, pour que Dieu puisse apparaître dans cette

réflexion, et cette attitude, les deux l'appellent « attente ». Affirmer cette présence, affirmer que Dieu 'est' ce n'est pas à nous et par conséquent pas à la philosophie qui se fait.

Contrairement à la philosophie chrétienne Marion n'utilise pas un principe théologique. Ainsi peut-il introduire Blondel dans la phénoménologie. Mais pour Marion sa lecture limitée de l'œuvre Blondélienne lui masque les chances de découvrir des possibilités pour dépasser les frontières de la phénoménologie, sans franchir celles entre la théologie et la philosophie. Blondel ouvrant la frontière vers la philosophie contemporaine, la séparant de l'ordre de la théologie, n'est pas compréhensible, ni pour la lecture limitée de Marion, ni pour l'interprétation dominante de la philosophie chrétienne.

Exactement au point où il y a une différence entre les deux philosophes la contribution de Blondel peut s'avérer utile. Avec lui nous pouvons franchir la séparation cartésienne, laquelle Marion suppose en se joignant à Levinas et Heidegger, entre l'homme qui pense et le Dieu apparaissant dans la pensée. Comme Marion, Levinas et Heidegger, Blondel est convaincu de l'incommensurabilité et de l'inaccessibilité de Dieu aussi bien que de l'aporie de penser Dieu, mais il montre aussi comment l'homme pensant peut diminuer pas à pas cette distance infinie persistante : Dieu reste à une distance infinie et il reste inaccessible, mais dans l'action qui se soumet à la normativité 'grâce à laquelle les êtres réalisent le dessin d'où ils procèdent', Dieu est proche comme un hôte qui frappe à la porte.

L'approche de Blondel serait susceptible d'être discutée dans la pensée contemporaine parce qu'elle ne présuppose aucune hypothèse théologique et elle dépasse l'ontothéologie. En dialogue avec Blondel la pensée contemporaine peut découvrir comment il voit le Dieu révélé présent dans l'impossibilité philosophique. Aussi elle peut éprouver comment Blondel montre le possibilité que Dieu apparaisse dans notre pensée, ou au-delà de celle-ci, sans diminuer l'autonomie de la philosophie.

Tout bien considéré il est aussi bien injuste de juger que l'œuvre de Blondel n'est plus de ce temps (ce qui est l'impression générale), que de prétendre qu'il ait résolu le problème (ce que pose la philosophie chrétienne). Une nouvelle lecture de l'œuvre de Blondel, libérée des chaînes d'une approche limitée et partielle allant trop vite ou arrêtant trop tôt, une lecture qui se fait d'une façon heuristique et ouverte et qui est disponible à la signification révélatrice du dogme, pourrait être un palier pour le discours renouvelé entre la philosophie chrétienne (une foi qui cherche à penser) et la philosophie contemporaine (en tant que cherchant la foi à partir de la pensée).

Blondel peut nous aider, dans le sillage de Marion, à prendre au sérieux la critique de la philosophie contemporaine envers la métaphysique de l'être (l'ontothéologie), et en même temps à la dépasser. Blondel montre également comment la pensée peut

être une préparation pour la foi en restant ouvert et disponible pour la révélation qui se produit progressivement dans l'attente philosophique : l'abandon plein d'espoir à l'aporie de penser Dieu.

Traduction avec l'aide de :

Christ en Herman Van Bastelaere, Jean-Claude Vancampenhout † (Brussel, B.)

Claude Guerin (Bouvron, F.)

Titel	Hoe God verschijnt in het denken
Subtitel	Het katholieke denken van Maurice Blondel in gesprek met Jean-Luc Marion en met de christelijke filosofie
Auteru	Geffen, Bob van
ISBN/EAN	978-94-90393-31-1
NUR-code	705
NUR-omschrijving	Godsdienst wijsbegeerte en ethiek
Trefwoorden	mystiek-geloof-Frankrijk
Uitgever	2VM . Bergambacht (NL) . info@uitgeverij2vm.nl
Boekverzorging	Gerard van Zanden . TYPUS . typus.nl
Foto voorzijde	<i>Reis - stap voor stap</i> (2010), Els Rollé, Acrylverf op papier, 30,5 x 48 cm